UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PISA

FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di Laurea Specialistica in Storia e Civiltà

TESI DI LAUREA

I "cattivi portamenti" di Rosa.
Transvestismo e condizione femminile nell'Europa e nella Toscana del Settecento.

Candidata: Samanta Sessa

Relatore:

Prof. Roberto Bizzocchi

Co-relatori:

Prof. Andrea Addobbati

Prof.ssa Vinzia Fiorino

ANNO ACCADEMICO 2008/2009

INDICE

Introduzione.

Questo lavoro di tesi specialistica nasce dall'incontro con Rosa Stantelli, una donna vissuta a Pisa tra la metà del '700 e gli anni '30-'40 dell' '800. Fin da subito, quello che della sua vita emerge, dalle carte conservate nel fondo *Commissariato* dell'Archivio di Stato di Pisa e in quello *Camera e Auditore Fiscale* di Firenze, raccontato dal punto di vista delle autorità del Granducato di Toscana e del marito di Rosa, colpisce per la sua particolarità: Rosa viene tratteggiata come una donna ribelle, dal carattere capriccioso e libertino, dalla condotta scandalosa, dalle abitudini trasgressive. E, soprattutto, Rosa ama portare i pantaloni.

Per un momento, la nostra esperienza dell'odierna società, in cui il predominio dei *blue jeans* e dello stile *unisex* sembra aver uniformato l'abbigliamento e l'estetica maschile e femminile, ci porta a pensare che non ci sia nulla di strano nel trovarsi di fronte una donna in pantaloni. Immediatamente, però, poiché si parla di una donna della seconda metà del Settecento, e dunque di una donna vissuta in un'epoca diversa, socialmente e culturalmente lontana dalla nostra, la "normalità" dell'utilizzo dell'abito maschile da parte di una donna si costituisce come una questione da approfondire. Soprattutto, il fatto che l'adozione dei pantaloni da parte di Rosa sia segnalato nelle carte prodotte dalle autorità giudiziarie del Granducato, oltre che nei documenti scritti dal marito della donna, e che quel costume sia stato ritenuto passibile di repressione e punizione, porta a prendere atto di una evidenza piena di significato: portare i pantaloni, per una donna di Antico Regime, non è affatto "normale" né accettato.

Il caso di Rosa Stantelli, insomma, si è rivelato da subito affascinante. La questione principale è stata quella di cercare di comprendere la vicenda della donna, collocandola nel contesto storico che l'ha vista nascere e svilupparsi, e approfondendo, per quanto possibile, la personalità di Rosa e le motivazioni alla base della scelta dell'abito da uomo.

Si sono così profilati diversi aspetti da prendere in considerazione. Il fenomeno del transvestismo, in primo luogo: la bibliografia di riferimento rivela che Rosa non fu certo l'unica del suo tempo ad indossare i pantaloni, e che altre donne, anzi, nel Medioevo e nell'età moderna, non solo avevano indossato l'abito maschile, ma si erano fatte passare per uomini per un periodo più o meno lungo della loro vita, spesso fino alla morte. Nel confronto con le esperienze europee del transvestismo femminile, si costituisce dunque uno sfondo culturale sul quale inserire, con le dovute avvertenze e differenziazioni, anche radicali[1], la vicenda di Rosa Stantelli.

Il fenomeno, così vivo e vivace, del transvestismo femminile nel corso dell'età moderna segnala inoltre che dovettero esistere delle condizioni di partenza condivise dalle diverse

[1] Vedi capitolo 2.2.

donne travestite, condizioni sentite come limitanti e restrittive, che rappresentarono una sorta di gabbia dalla quale tentare di liberarsi per poter costruire la propria esistenza nel modo più congeniale alla propria identità di genere. Questo riferimento era rappresentato dalla “condizione femminile”, un insieme di possibilità, spazi, comportamenti, attività e ruoli che caratterizzavano lo status della donna in età moderna, rispetto al quale le donne travestite agivano e reagivano, proprio attraverso l’abito maschile, per allargare gli ambiti della espressione di sé e di dispiegamento della propria esistenza, per accedere a spazi loro preclusi, per sperimentare realtà diverse.

Altro aspetto da considerare è stato quello della sanzione giuridica e morale del transvestismo, il quale costituiva in età moderna una trasgressione alle norme sociali della concordanza tra sesso, genere e abito, concordanza fondamentale nel sistema semiotico e gerarchico d’Antico Regime, dove ai segni esteriori era demandata la funzione di rendere chiaramente leggibile e riconoscibile lo status sociale e sessuale dell’individuo. All’interdizione teorica del travestimento di genere erano legati una pratica giuridica e di polizia e un intervento dei poteri dello Stato. Questi si occuparono del trattamento delle donne travestite, insieme ai Conservatori e agli altri istituti dedicati al recupero e alla punizione delle donne “irregolari”: la pratica trasgressiva del transvestismo poteva infatti presentarsi talvolta in concomitanza con altri tipi di deviazioni dalle norme sociali generalmente condivise. La donna travestita era spesso anche una donna ribelle, la cui condotta poteva essere reputata scandalosa e deviante rispetto ai modelli della donna ideale prescritti dalle regole sociali, quali la buona moglie, la fanciulla virtuosa, la vedova casta e la santa.

Infine, poiché al corpo ambiguo della travestita poteva talvolta essere attribuita una natura sessualmente anomala o un’inclinazione omosessuale, non potevano rimanere esclusi dalla trattazione i temi dell’ermafroditismo e del tribadismo, veri e propri spauracchi del discorso medico e legale dell’età moderna, che troviamo legati strettamente anche nella vicenda di Rosa Stantelli[2].

Nel primo capitolo saranno dunque illustrate le varie interpretazioni storiche e culturali del fenomeno del transvestismo. L’adozione di abiti - l’abito è un simbolo universale delle differenze sessuali ed enfatizza le concezioni sociali della mascolinità e della femminilità[3]– che abitualmente, convenzionalmente, socialmente non sono connessi al sesso di chi li porta ma a quello opposto, rappresenta una simbolica incursione in territori che attraversano i confini di genere e provoca, ad un livello ampio, ed esterno a quello individuale, cioè nella società e nella cultura, un effetto perturbante e disorientante. All’interno di alcune culture tale

---

[2] Vedi capitolo 2.1.3.
[3] Vern Bullough, Bonnie Bullough, *Cross Dressing, Sex, and Gender*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993, p. viii.

pratica è stata associata all'omosessualità, alla malattia mentale, alla cultura carnevalesca e festiva; all'interno di altre è apparsa come una semplice variazione del comportamento umano cui non era legato un particolare orientamento sessuale; in altre ancora essa ha una valenza religiosa ed è un elemento connesso al culto[4]. Vedremo, attraverso un *excursus* all'interno di alcune culture extraeuropee, delle interessanti varianti del transvestismo e il gioco delle relazioni tra abiti, sesso, genere e identità, per avvicinarci poi all'Europa d'Ancién Regime, al transvestismo e alle sperimentazioni di genere della cultura di età moderna.

Il secondo capitolo si occuperà invece della realtà toscana, delle istituzioni del Granducato di Pietro Leopoldo e degli istituti femminili che si interessarono delle donne irregolari nonché di quella devianza sociale che esprimeva una condotta eterodossa rispetto a quella disegnata dalle aspettative sociali. Dalle istituzioni fiorentine, attraverso la storia di Rosa Stantelli e il caso di polizia che fu costruito intorno alla sua "cattiva condotta", si giungerà allo "sguardo del medico", interessato ai fenomeni dell'ermafroditismo e del tribadismo che l'incontro con la donna travestita ha fatto emergere.

L'ultimo paragrafo cercherà, infine, di addentrarsi nel mondo di Rosa, per comprendere la sua visione delle cose e legare l'adozione dell'abito maschile ad un insieme di eventi biografici e di motivazioni che possono, in parte, contribuire a spiegarla.

Il disagio di genere apparirà dunque come il motivo principale e il filo rosso di tutto il lavoro: se è ben risaputo che "le più strane occorrenze possono accadere a coloro dei quali il sesso e l'abito sono incompatibili"[5], è vero anche che interessanti, drammatici e affascinanti sono i percorsi individuali che cercano di risolvere la dissonanza tra sesso e genere, introducendo nella cultura e nella storia esperienze uniche ed innovative, contributi di originalità individuale che si inseriscono su costanti di lungo periodo e sistemi duraturi, scardinando dall'interno qualche meccanismo e allargando qualche maglia della rete, con la forza di quella tensione, tutta umana, della ricerca dell'autenticità.

---

[4] Ibid., p. x.

[5] Rudolf M. Dekker, Lotte C. van de Pol, *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*, The Macmillan Press, Londra, 1989, p. 92.

Desidero in questa sede ringraziare di cuore alcune persone, per il prezioso aiuto e la disponibilità, scusandomi anticipatamente con coloro che involontariamente dimenticherò di menzionare: il Prof. Andrea Addobbati, per avermi fatto conoscere Rosa Stantelli, il Prof. Roberto Bizzocchi e la Prof.ssa Vinzia Fiorino, i professori Fabio Dei, Daniela Lombardi, Laura Schettini, Chiara La Rocca, Federico Barbierato, Giuseppe Lo Castro, Elisa Carrara, Alberto Mario Banti;
il lavoro è dedicato agli amici e alla famiglia, a Federica e a Ronnie.

Capitolo 1. Transvestismi e cambi di sesso.

I termini.

"Travestirsi" è un termine che copre un ampio spettro di fenomeni e di pratiche, che possiamo rintracciare nell'intera storia delle culture umane.

I sostantivi che si riferiscono al verbo "travestirsi" sono "travestitismo", "transvestismo" e "travestimento". I primi due possono indicare ad esempio l'indossare uno o qualche capo d'abbigliamento del sesso opposto al proprio, o una perfetta imitazione dell'intera figura dell'altro sesso; riferirsi ad un desiderio occasionale e temporaneo di sperimentazione dei confini di genere, ad un'impersonificazione comica o burlesca, come anche ad un serio e complesso tentativo di trasformare la propria identità di genere e la propria esistenza attraverso la metamorfosi di sé in un membro dell'altro sesso[6].

Il sostantivo "travestitismo" è però correntemente utilizzato e inteso nella cultura occidentale soprattutto nel senso col quale venne adoperato nel 1910 dal medico tedesco Magnus Hirschfeld, il quale volle indicare con "transvestism" il fenomeno dell'irresistibile tendenza da parte di un individuo ad indossare indumenti del sesso opposto, differenziando questa pratica dagli altri comportamenti sessuali ritenuti anormali cui si interessarono la medicina forense prima e tutta la comunità medico-scientifica poi, durante il XIX e il XX secolo[7]. La codificazione del pensiero della comunità psichiatrica sul travestitismo è riflessa nella definizione del termine nel *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (o *DSM*, uno degli strumenti diagnostici per disturbi mentali più utilizzati da medici, psichiatri e psicologi di tutto il mondo) dell'American Psychiatric Association, che interpreta il travestitismo come "tendenza ricorrente e persistente di un maschio biologico a indossare gli abiti dell'altro sesso e che almeno nella fase iniziale della malattia viene esercitata a fini di eccitamento sessuale", o feticismo di travestimento[8]: quindi, una parafilia[9].

Oggi i travestiti riconosciuti come tali sono quasi esclusivamente uomini, mentre il bilancio per quanto riguarda l'Europa pre-industriale è praticamente opposto: uomini vestiti da donna si trovano di rado, mentre per le donne travestite si può affermare che sia esistita una vera e propria tradizione[10]. Per questo motivo, la moderna nozione di travestitismo contribuisce poco a spiegare la scelta di alcune donne dell'età moderna di vestirsi da uomo, perché esse, come vedremo, arrivarono a ciò per cause varie e diverse rispetto a ciò che può essere spiegato oggi come una psicopatologia.

---

6 V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. vii.
7 Ibid., pp. 221-222.
8 Ibid., p. 220.
9 Mario Di Fiorino, Giorgio Corretti, *Perversioni. Il lato oscuro dei comportamenti sessuali*, Psichiatria e territorio, Forte dei Marmi (Lu), 2004, p. 100.
10 R. M. Dekker, L. C. van de Pol, op. cit., p. 54.

Il termine anglosassone "cross-dressing" risulta in questo senso più adatto, in quanto indica l'adozione degli abiti dell'altro sesso senza richiamare la lettura medica e psicanalitica che fu fatta di questa pratica, ma esso non ha un equivalente preciso in italiano, cioè un vocabolo che designi specificamente il fatto di portare i vestimenti dell'altro sesso e al tempo stesso non sia carico di quel di più che è contenuto in "travestitismo"[11].

"Travestimento", infine, è un termine più ampio che richiama il mascherarsi, il camuffarsi, l'adottare un costume che celi o trasformi la propria identità:

> travestimento è occultare se stessi e apparire diversi, sembrare, per ruolo sociale o per identità sessuale, altro da quello che si è nel vivere quotidiano; comporta nascondimento (celare ciò che si è) e inganno (mostrare ciò che non si è); legato alle percezioni e alle elaborazioni dell'interiorità e del suo rapporto con l'esterno, mostra i vari gradi con cui si saggia il limite tra essenza e apparenza e fra l'una e l'altra forma imposta dal sociale. Se il travestimento non è vissuto solo nella dinamica essere-apparire ma scava ancora di più nelle angosce del profondo, e l'adozione di abiti non abituali significa non assumere un'altra identità ma esprimere ciò che si ritiene essere la propria vera identità, in genere nascosta e soffocata, si entra nell'ambito del travestitismo, un fenomeno che attiene esclusivamente alla sfera sessuale e che di solito viene considerato interno alla dimensione psicopatologica[12].

Per questo, per trattare del fenomeno del travestirsi di alcune donne durante l'età moderna e riferirci ad ambiti storico-culturali (come quello, *in primis*, dell'Europa moderna, ma anche del Mediterraneo antico e classico, o di culture extraeuropee) che presentano un'interessante varietà di fenomeni travestitici che sono lontani dal contesto nel quale la scienza medica ha legato l'utilizzo di vestimenti del sesso opposto esclusivamente alla sfera sessuale e alla dimensione psicopatologica, e che necessitano quindi di altri tipi di descrizione e di spiegazione, scelgo di utilizzare i termini "travestimento" e "transvestismo" - quest'ultimo più neutro di "travestitismo", almeno a livello dell'utilizzo comune -, richiamando un loro più stretto legame con l'etimologia latina (*trans* – al di là – *vestire*), che evoca la

---

[11] Un termine di questo tipo non esiste neanche nella lingua francese, come affermato in Sylvie Steinberg, *La confusion des sexes. Le travestissement de la renaissance à la Révolution*, Fayard, Paris, 2001, p.vii: « se travestir signifie également se déguiser (…), c'est n'être point reconnu».

[12] Remo Ceserani, Mario Domenichelli, Pino Fasano (a cura di), *Dizionario dei temi letterari*, UTET, Torino, 2007, voce "travestimento"; Cristina Giorcelli (a cura di), *Abito e identità*, Edizioni Associate, Roma, 1995, p. 7; Bianca Iaccarino, *Travestimento e travestitismo*, in *Abito e identità*, op. cit., pp. 11, 19: «Il travestitismo appartiene all'ordine della sofferenza e del disagio psichico e segna una mascherata, una mimesi che implica l'utilizzazione di un linguaggio, quello dell'abbigliamento e delle apparenze, per coprire un'angoscia generata da un vuoto di possibilità identificatorie. Il travestimento, all'opposto, appartiene all'ordine del gioco e della dinamica della cultura e allude, attraverso il doppio senso, alla necessità di mantenere in vita (a dispetto della normatività del linguaggio che istituisce e convalida la *divisione* sessuale che dà ordine al mondo) l'enigma e il mistero della *differenza* sessuale» (corsivo dell'autrice).

dimensione di liminalità e l'*attraversamento* di un confine, che è quello del vestire, dell'apparire, e anche dell'essere, sui quali si mossero gli individui travestiti e i loro desideri.

Le scoperte antropologiche del transvestismo.

Mentre nell'Europa d'età moderna il transvestismo viene considerato una pratica trasgressiva, esistono configurazioni storiche e culturali in cui esso è un fenomeno non sempre considerato sovversivo o deviante: esso trova invece un'istituzionalizzazione, uno status specifico nella società, e ai travestiti possono essere riservate funzioni particolari.

Un transvestismo istituzionalizzato è stato scoperto in diverse culture tradizionali dell'America, dell'Asia e dell'Africa, soprattutto per quanto riguarda uomini che rivestono ruoli femminili, attraverso l'abbigliamento femminile, mentre più raro è il fenomeno opposto. Sono state individuate soprattutto forme di travestimento rituale legato a funzioni sacerdotali, sciamaniche e magiche[13].

Per lo studio di questo ambito, gli antropologi hanno introdotto il concetto di liminalità, legato ai confini e ai limiti, per spiegare come l'uomo, nella creazione di un mondo ordinato che potesse sistemare la realtà e la molteplicità del mondo naturale, abbia avuto bisogno di confini e categorie ben definite, che se attraversate, possono reintrodurre il disordine e minacciare la stabilità della vita sociale. Le barriere tracciate riguardano infatti quelle soglie dai significati profondi che sono fondamentali nella vita dell'uomo e che sono spesso collegate a riti di passaggio e a dicotomie universali: fanciullezza/età adulta, vita/morte, maschile/femminile, umano/extraumano, naturale/sovrannaturale. Il superamento di queste soglie non è immune da pericoli, bensì potenzialmente disgregante, e per questo vi sono legati dei riti di passaggio che cercano di neutralizzare l'apporto negativo e caotico legato al superamento attraverso un sistema rituale e condiviso dalla società e la funzione sacerdotale o specializzata di una figura che guida l'individuo o la collettività nell'attraversamento del confine.

Il mediatore, ad esempio, tra la collettività dei vivi e il mondo dei morti è lo sciamano, che può ricorrere al travestimento rituale in abiti femminili per collegarsi alla natura bisessuale della divinità così come al mito dell'androgino originario, che conteneva in sé le due nature sessuali e che rappresenta la potenza vitale e feconda. Lo sciamano travestito è il prescelto di Dio che attraverso l'adozione di abiti del sesso opposto richiama la doppia natura sessuale della divinità e fa del proprio corpo il ricettacolo degli spiriti con cui, in comunione estatica, combatte e guarisce i mali della propria gente[14]. Alterare l'apparenza in modo radicale, disfarsi dei vestimenti predeterminati del proprio sesso, invertire i costumi di differenziazione sessuale, porta lo sciamano ad appropriarsi dei poteri delle divinità androgine.

---

[13] R. M. Dekker , L. C. van de Pol, op. cit., p. 41.
[14] Peter Ackroyd, *Dressing up. Transvestism and Drag: the History of an Obsession*, Simon and Schuster, New York, 1979, p. 39.

Il transvestismo può costituire un elemento fondamentale nei rituali sciamanici perché riguarda l'abito, che non è mai neutro, ma rappresenta il luogo del gioco tra essenza ed apparenza, il collegamento tra la pelle – ultima barriera del corpo - e il mondo esterno, la trasformazione di sé e dei rapporti con la società e la divinità (si parla anche di "ingannare la divinità" maligna[15]); agli abiti è connesso un qualcosa di magico, un potere ambivalente, che può racchiudere una carica negativa e minacciosa (ad esempio gli abiti di un malato) o al contrario curativa e protettiva[16].

Società in cui agli uomini è consentito e riconosciuto il travestimento sono ad esempio alcune tribù dei Nativi Americani, nelle quali troviamo i *berdaches*, uomini che indossano vestiti da donna e sono impegnati in attività femminili[17]. Essi ricoprono spesso speciali ruoli religiosi, mescolano comportamenti, abiti e ruoli sociali tipici di donne e uomini e si guadagnano un certo prestigio sociale per i loro contributi spirituali, artistici o intellettuali, e per il loro ruolo di mediatori tra i due generi. Alcuni studiosi, per descrivere individui che adottano il ruolo e i costumi del sesso opposto, utilizzano la categoria di *supernumerary gender*, un genere cioè soprannumerario rispetto ai due tradizionali: ai sessi maschile e femminile possono corrispondere il ruolo di genere maschile, quello femminile, e un terzo che appunto presenta commistioni tra i due. Nel caso dei *berdaches* indiani però tale terzo genere potrebbe corrispondere a un terzo sesso, in quanto questi individui talvolta vengono ritenuti ermafroditi.

Il termine *berdache*, insieme a quello di *Amazzone,* per indicare la controparte femminile, vengono usati dagli studiosi in un senso esteso rispetto al contesto originario, per indicare individui che non si conformano al modello bipolare dei sessi standardizzato delle culture occidentali. Il caso dei *berdaches* è interessante anche come esempio del modo in cui una società riesce a reagire di fronte a certi individui "anormali" ritagliando loro una certa nicchia nella cultura, portando cioè una "devianza" di natura alla cultura[18].

L'attraversamento di genere è un fenomeno così diffuso nelle varie culture, che si può affermare che i genitali in sé non rappresentino la garanzia essenziale di un genere fissato e durevole a vita: "il genere è uno status raggiunto piuttosto che una caratteristica biologica ascritta"[19], e i fattori sociali, i ruoli ricoperti, i compiti svolti così come il significato veicolato dagli abiti possono essere ritenuti fattori fondamentali come quelli anatomici. Attraverso tre

---

[15] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 17.
[16] P. Ackroyd, op. cit., pp. 43.
[17] P. Ackroyd, op. cit., p. 37; V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 18, nota n. 2: "Berdache" è un termine persiano (*bardag*) che indica un ragazzo o un giovane uomo tenuto da un uomo come personale cortigiano maschile; quando individui simili furono incontrati tra gli Indiani d'America, un esploratore francese li chiamò in questo modo. Mentre l'enfasi degli osservatori europei si posava sugli aspetti di tipo omosessuale di tali relazioni, quella delle culture indiane invece era sul ruolo di genere degli androgini maschili.
[18] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., pp. 3-4.
[19] Ibid., p. 5.

differenti modi con cui sono stati esplorati i rapporti tra sesso, genere e orientamento sessuale abbiamo un esempio di variazioni rispetto alla tradizionale pratica occidentale che riconosce solo due sessi e due forme di comportamento di genere:

- tra i Pokot del Kenya una classe di pseudoermafroditi conosciuta come *Sererr* viene assegnata a una terza categoria che è più o meno senza genere sessuale, e questo è un caso di *supernumerary gender*;
- anche i Navajos degli USA sud-occidentali riconoscono tre sessi, di cui il terzo è quello formato dagli ermafroditi *Nadles*, ma qui l'assegnazione di genere può considerare qualcosa di più che la sola appartenenza sessuale, infatti uomini e donne biologicamente normali possono richiedere di essere considerati *Nadles*, i quali possono avere come partner sia maschi che femmine.
- Nell'India contemporanea gli *hijras* ("eunuchi" o"travestiti") costituiscono una speciale comunità religiosa, un terzo genere istituzionalizzato che include una varietà di identità, quali ermafroditi e uomini che si sono sottoposti ad evirazione, cui si guarda come né femminili né maschili. I membri dei vari gruppi locali di *hijras* vivono in comunità, adottano abiti, nome, maniere e vocabolario femminili. Le credenze indiane e le spiegazioni addotte dagli stessi *hijras* attribuiscono come ragione dell'appartenenza a questa comunità l'ermafroditismo o lo pseudoermafroditismo, ma in molti casi ad individui con differenti motivazioni, siano essi omosessuali, transessuali ed eterosessuali, è consentito trovare una collocazione socialmente riconosciuta in questa comunità e di mantenersi svolgendo compiti femminili. La base comune è rappresentata dall'essere impotenti secondo gli standard Hindu, cioè incapaci di concepire figli.

L'istituzione degli *hijras* sembra ricollegarsi alle credenze dell'Induismo e in particolare di certe sette esoteriche e tantriche che ritengono l'androginia un ideale da perseguire e che riconoscono il desiderio della realizzazione della potenziale natura androgina del sé. L'Essere Supremo ad esempio è un essere completo, che possiede principi maschili e femminili; in diverse leggende e miti gli Dei maschili prendono forma femminile e sono rappresentati come ermafroditi, e alcuni profeti, come Rāmakŗishņa, considerato uno dei riformatori del moderno Induismo, indossano abiti femminili per poter vivere esperienze mistiche[20].

Nell'Oman islamico sono gli *xanith* ("impotenti", "effeminati") a ricoprire un ruolo simile a quello degli *hijras* indiani: a differenza di questi ultimi, gli *xanith* sono uomini che non vengono castrati, mantengono il nome, il genere grammaticale e i diritti maschili, ma hanno anche caratteristiche femminili, un aspetto effeminato (la loro veste è un incrocio tra quella maschile, che è senza forma, e quella femminile, colorata, e i loro capelli sono mantenuti

---

[20]V. Bullough, B. Bullough, op. cit., pp. 5, 6, 9, 10.

lucidi con particolari oli come quelli delle donne, ma l'acconciatura è diversa), svolgono i lavori di casa e devono ricoprire il ruolo passivo o femminile nelle relazioni sessuali. La prostituzione nell'Oman è un'occupazione maschile e gli *xanith* sono riconosciuti come prostitute. Il loro ruolo è "intergenere", e culturalmente costruito, in quanto essi possono, quando vogliono, ritornare ad essere uomini a tutti gli effetti dando prova pubblica della propria virilità in campo sessuale[21].

Istituzioni che esplicitamente ammettono il transvestismo femminile sono più difficili da trovare, ma esistono ad esempio in alcune società africane, come quella del Dahomey, il cui re nel '700 e nell'800 aveva a sua disposizione reggimenti scelti composti di donne soldato, mantenute vergini, come le "vergini giurate" dei Balcani; o quella dei Nuer, dove una donna che non poteva avere figli poteva indossare l'abito maschile e ricoprire lo status di uomo e marito con una donna sola che aveva già dei figli. In questo modo la donna sterile, spesso l'ultima della discendenza, poteva ufficialmente perpetuare la dinastia.

Una completa inversione di genere istituzionalizzata si poteva trovare fino al secolo scorso nei Balcani, nell'area montuosa e isolata dell'Albania settentrionale ai confini con la Yugoslavia, dove le "vergini giurate", ricordate poco sopra, condividevano virtualmente lo status di uomini, venendo allevate come ragazzi o prendendo in seguito il posto di un fratello o del padre deceduto come capofamiglia, potendo portare anche le armi, e rinunciando al matrimonio e alla vita sessuale, ciò che per alcune donne, vista la condizione della donna sposata, considerata una sorta di proprietà del marito, poteva rappresentare un'alternativa preferibile. Inoltre, una vergine giurata poteva sposarsi con un'altra donna[22].

Il transvestismo riveste un ruolo importante all'interno dei riti di passaggio, nei rituali di iniziazione e in certi riti agrari di prosperità e di mietitura propri delle società del Mediterraneo antico o di culture extraeuropee, in virtù del suo legame con la categoria del cambiamento, dei cicli della vita naturale e sociale e della morte-rinascita.

Ad esempio, dopo la circoncisione i ragazzi Masai indossano vestiti da donna e ornamenti fino a che le loro ferite si saranno rimarginate, momento in cui potranno iniziare a godere dello status di uomini. Il transvestismo serve quindi in questo caso come preparazione all'ingresso nel mondo maschile e contemporaneamente come modo decisivo di rigetto della natura femminile[23]. Nelle iniziazioni si trova il senso di un'opposizione sostanziale tra l'essenza maschile, personificata nella comunità dei giovani uomini, e l'elemento femminile. Il femminile viene allora indossato, esperito attraverso gli abiti e gli atteggiamenti, e, alla fine del rito, espulso e rigettato, affinché l'individuo si appropri in pieno della sua natura maschile.

Questa tipologia del travestirsi la ritroviamo nelle cultura della Grecia antica, come parte di cerimonie che si legano alle transizioni fondamentali dell'esistenza, come i matrimoni. Ad

---

[21] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 11.
[22] R. M. Dekker , L. C. van de Pol, op. cit., p. 42.
[23] P. Ackroyd, op. cit., p. 46.

esempio, le spose a Sparta usavano raparsi la testa e vestire da uomo finchè non fossero rimaste incinte: allora, avendo acquisito l'elemento fondante della femminilità, potevano ritornare alle loro consuetudini e ai loro abiti. Gli uomini si travestivano soprattutto durante le feste, probabilmente per ragioni simili a quelle associate alle iniziazioni, una sorta di ricordo inconscio dell'esistenza del femminile all'interno di sé[24]. Soprattutto le festività legate al dio Dioniso presentavano gli adepti dei due sessi travestiti con gli abiti del sesso opposto, come si può vedere in certe scene dipinte su vasi, nelle quali le donne possono essere raffigurate con una barba o con un fallo; le feste ateniesi della *Oskhophoria*, una pubblica processione che marciava dal santuario di Dioniso in Atene fino a quello di Atena Skiras a Falero, era guidata da due giovani uomini vestiti da donna. Altre divinità erano adorate dai propri adepti travestiti: a Samo, in onore di Era, gli uomini indossavano lunghe vesti bianche, acconciature femminili e braccialetti; nell'isola di Cipro era adorata una divinità maschile-femminile di nome Afrodito, vestito come Afrodite ma con barba, pene e un nome maschile, i cui adepti durante i sacrifici adottavano gli abiti del sesso opposto. Le festività rappresentavano dunque l'occasione per un rilassamento delle abituali barriere esistenti tra i ruoli sessuali e l'avvicinamento all'esperienza dell'altro sesso.

Il transvestismo festivo trovava inoltre giustificazione negli episodi, che ritroviamo nella mitologia, di eroi o personaggi che sono dovuti ricorrere al travestimento nel corso della loro vita. Ad esempio, Achille per un certo periodo di tempo visse nei panni di una donna, per non farsi riconoscere; Eracle indossò i vestimenti femminili come segno di umiliazione e degradazione, così come anche Teseo passò per donna, arrivato ad Atene: c'è chi pensa che il fatto che Achille, Eracle e Teseo (i tre uomini più di successo nel confronto con le Amazzoni) avessero avuto esperienza della vita dal punto di vista femminile, abbia potuto rivelarsi la loro arma vincente per comprendere meglio il mondo delle donne guerriere e sconfiggerle. Le leggende possono essere interpretate anche come riconoscimento, nel mondo greco, e in quello romano che adotterà molti dei miti greci, del fatto che all'interno di ogni uomo c'è un elemento femminile, così come c'è del maschile in ogni donna; si scelse di simboleggiare questo motivo mettendo in risalto la natura duale e la tensione tra le due parti nei più grandi eroi[25].

Troviamo nella mitologia greca una leggenda che affascinerà per molto tempo il mondo occidentale, e che ritroveremo in seguito in età medievale e moderna a proposito di certe donne travestite: quella delle Amazzoni. Donne guerriere che vivevano in comunità ai confini del mondo conosciuto e civilizzato, le Amazzoni sono le protagoniste dei comuni racconti che

---

[24] Secondo P. Ackroyd, op. cit., p. 48, l'uomo, profondamente insoddisfatto della propria natura, nostalgico dell'originaria unità mitica bisessuale, attraverso il transvestismo sciamanico o carnevalesco-festivo poteva ritrovare momentaneamente quella condizione di interezza attraverso l'adozione di abiti dell'altro sesso e quindi congiungersi con l'elemento maschile o femminile perduto.
[25] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., pp. 26-28, 30-31.

hanno come soggetto lo straniero, il barbaro che vive in modo sconosciuto e incomprensibile; sono donne che non presentano debolezze, detengono la forza e le qualità dei due sessi, utilizzano gli uomini per procreare, ma essi sono esclusi dal loro mondo, così come i figli maschi. Grazie alla perizia nelle arti belliche e di governo, e alla rigida disciplina, esse vinsero, secondo Erodoto, numerose battaglie contro Greci e Sciti. Forse per distinguerle dalle altre donne, e diminuire la loro femminilità, i Greci ricordano che le Amazzoni usavano rimuoversi il seno destro, perchè da un punto di vista pratico questo si sarebbe rivelato d'impaccio nell'utilizzo dell'arco. Queste guerriere rappresentavano anche la paura che i Greci potevano avere per le donne potenti e per il potenziale inespresso della femminilità; infatti molte delle Dee più forti, soprattutto quelle straniere che erano in seguito entrate nel pantheon greco, venivano dipinte e rappresentate dotate di un fallo, e così trasformate in esseri bisessuali e defemminilizzate; inoltre, l'istituzionalizzazione della pederastia potrebbe essere interpretata come strategia maschile per affrancarsi dal femminile. Si hanno a questo proposito esempi in altre culture del tentativo maschile di appropriazione del potere femminile della procreazione, che spaziano dalla mutilazione cerimoniale alla *couvade* (imitazione da parte degli uomini della gravidanza, del travaglio e del parto) e alla omosessualità: in Nuova Guinea i giovani ragazzi sono iniziati alla virilità attraverso la *fellatio* con un uomo adulto, il che sottolinea la natura costruita, culturale, maschile dello status di uomo. Il ragazzo nasce uomo non per l'atto naturale della donna che lo partorisce ma in virtù della capacità riproduttiva di cui dà prova un altro uomo[26].

Il transvestismo rituale e festivo era diffuso non solo in Grecia ma in tutto il mondo mediterraneo, mentre per quanto riguarda Roma vi sono pochi riferimenti al fenomeno, se escludiamo la pratica privata propria di qualche imperatore, come gli eccentrici Caligola e Nerone, il cui gusto per il travestimento appare semplicemente come uno tra i tanti aspetti di una personalità bizzarra e particolare.

Nel Medioevo europeo confluiranno influenze diverse, combinazioni delle tradizioni greche, romane, ebraiche e germaniche. L'ebraismo porterà la sua dura condanna a qualsiasi manifestazione di confusione di genere, forte del divieto biblico del *Deuteronomio* (22:5): "La donna non indosserà abiti da uomo, né l'uomo indosserà abiti da donna, perché chiunque fa tali cose è in abominio al Signore tuo Dio". Anche la tradizione germanica sembra ostile al transvestismo, o almeno all'androginia, come dimostrerebbe la leggenda di Ymir, una creatura metà maschio e metà femmina che, uccisa alla fine dagli Dei, sembra simboleggiare l'allontanamento e il rifiuto di tali motivi[27].

---

[26] Ibid., pp. 31-32, 35.
[27] Ibid., pp. 38, 40.

Sante travestite e vergini guerriere tra Medioevo ed età moderna.

Attraverso qualche esempio di transvestismo all'interno di diverse culture abbiamo compreso come esso sia influenzato da variabili socio-culturali: differenti atteggiamenti e concezioni nei riguardi dei sessi e dei generi producono diverse nature ed interpretazioni del fenomeno. Così, per comprendere quella che sarà l'esperienza europea del transvestismo nell'epoca che andremo a vedere più da vicino, quella moderna, occorre analizzare il contesto che l'ha preceduta, e soprattutto l'acquisizione di certe assunzioni riguardo la gerarchia dei sessi e il differente status sessuale che vengono fissate durante il Medioevo.

Nella reinterpretazione delle proibizioni germaniche ed ebraiche nei confronti del transvestismo, una distinzione fondamentale fu effettuata tra gli uomini che si travestivano da donna e le donne che si travestivano da uomini. Infatti, all'interno della concezione dominante della gerarchia dei sessi che vede l'uomo come essere perfetto e superiore e la donna come imperfetto ed inferiore, poteva essere tollerato e ben compreso il desiderio di una donna di farsi passare per uomo, il suo tentativo di emulare l'essere superiore, il suo sforzo nel miglioramento di sé e la sua tensione verso l'acquisizione di uno status superiore. Al contrario, gli uomini che, al di là di contesti come quello teatrale dove il travestimento era di tipo burlesco e comico, si travestivano da donna, rischiavano di perdere il proprio status, regredivano nella scala gerarchica dei sessi, e potevano far emergere il sospetto che cercassero un semplice modo di accesso alle donne per scopi sessuali o che fossero seguaci di un culto pre-cristiano o anti-cristiano[28].

Il travestito maschile poteva essere tollerato in due casi: quando si poteva chiaramente riconoscere la sua identità maschile o quando ricopriva una funzione sociale che alle donne era preclusa. Nel primo caso, ad esempio, abbiamo l'impersonificazione femminile da parte di un cavaliere del tredicesimo secolo della Stiria, ricordata in un poema ritenuto un'autobiografia dello stesso cavaliere e in seguito riconosciuta come un insieme di fatti biografici e di *fiction*. Tra questi, spicca l'avventura travestita del cavaliere, che per onorare la sua signora e tutte le donne si travestì da Venere ed iniziò un tour che coprì l'Italia del nord e la Boemia. L'esistenza del poema sembra indicare agli studiosi che il transvestismo maschile di tipo commediale era probabilmente più diffuso di quanto i documenti storici suggeriscano[29]. Il secondo tipo di travestimento consentito era quello che uomini e ragazzi adottavano a teatro, nel ruolo e nei panni femminili. Il teatro in epoca medievale era legato soprattutto alla rappresentazione di tavole viventi delle Scritture, ai drammi sacri legati ai misteri, ai miracoli, alla Passione di Cristo, ed erano naturalmente gli uomini di chiesa e i coadiuvanti clericali

[28] Ibid., pp. 45-46.
[29] Ibid., pp. 62-64. Il cavaliere della Stiria è Ulrich von Lichtenstein e il poema è *Frauendienst*.

minori del culto a ricoprire i ruoli, anche quelli femminili, visto che le donne non avevano ruolo nel servizio e negli uffici della chiesa e che un laico non poteva calcare il palco/altare[30].

La fissazione delle opinioni medievali nei confronti degli uomini e delle donne trova un momento importante nelle teorie di derivazione aristotelica dell'inferiorità fisica, intellettuale e morale delle donne e della dominazione dell'uomo come segno della volontà della natura. Tra le prove della superiorità maschile, Aristotele indicava il fondamentale principio maschile nella riproduzione: il seme maschile, attivo ed agente, fornisce lo spirito, l'elemento superiore, mentre la donna, passiva e paziente, apporta la mera materia sulla quale il seme maschile lavorerà per darle una forma. La materia morta fornita dalla donna poteva essere risvegliata solo dalla scintilla rappresentata dal seme maschile. La donna, infine, era considerata un uomo incompleto[31].

Gli scrittori medievali, apportando in sostegno il passo biblico della *Genesi*, in cui si narra la creazione della donna dalla costola dell'uomo, in ultima analisi supportano queste concezioni. Isidoro di Siviglia cercava di rintracciare le diverse qualità dei sessi, e giustificava il differente status di ruolo rifacendosi all'etimologia: l'uomo, dal latino *vir*, richiama la forza (*vis*), la donna (*mulier*) si collega invece alla fragilità e alla mollezza (*mollities*). Visto che la forza dell'uomo è più grande di quella della donna, essa gli è naturalmente sottoposta. Inoltre, a causa delle mestruazioni cui era soggetta e che alcuni scrittori cristiani ritenevano impostele come conseguenza del peccato originario, la donna poteva essere ritenuta un essere impuro, pericoloso, perennemente segnato dal peccato.

Anche la fisiologia di Galeno, basata sulla teoria degli umori e dei temperamenti, sottolineava l'imperfezione della donna, dovuta al suo temperamento freddo e umido, il quale, al contrario di quello caldo e secco che è proprio dell'uomo, è causa di uno sviluppo imperfetto dell'organismo, che ad esempio è ben visibile dalla posizione degli organi sessuali, sviluppati e fuoriusciti all'esterno del corpo nell'uomo, involuti e rimasti all'interno del corpo nella donna. Questa concezione di un unico corpo, nelle due varianti maschile-perfetta e femminile-imperfetta, che non differenziava o caratterizzava sessualmente i corpi maschili e femminili, bensì riteneva la donna semplicemente un uomo imperfetto e capovolto, e che rimase per tutta l'età moderna un'idea accreditata nella cultura, fece sì che si potessero ritenere verosimili i racconti di trasformazione di donne in uomini che troviamo nella letteratura fin dai tempi di Plinio e nel folklore: uno sforzo, un salto, un movimento violento potevano improvvisamente portare all'esterno gli organi nascosti fino ad allora all'interno del corpo femminile, trasformare le ovaie in testicoli[32].

[30] Ibid., p. 64.
[31] Ibid., p. 46. Entreremo in seguito più approfonditamente nel tema.
[32] Ibid., pp. 48-49. Sulle trasformazioni di donne in uomini, teorie degli umori e dei temperamenti, concezioni scientifiche dei corpi maschili e femminile ed ermafroditismo vedi capitolo 2, p. 150 e seguenti.

Una asimmetria sociale dei sessi di questo tipo, che ha come importante conseguenza il fatto che, mentre è naturale che una donna desideri e cerchi di essere un uomo, è considerato perverso e innaturale il fenomeno opposto, per il quale un uomo aspira all'essere donna, trova una sorta di conferma nel fatto che mentre le sante travestite conosciute furono molte, di santi travestiti da donna non se ne conosce nessuno.

Tra le leggende medievali, infatti, il travestirsi, o il trasformarsi in uomo, è un tema ricorrente nelle agiografie: in molti di questi casi il travestimento è legato ad una crisi, alla rottura con la propria vita precedente, al cambiamento della visione di sé, alla possibilità di un accesso ad un nuovo status sociale e ad esperienze precluse alle donne, nonché alla preservazione della condizione virginale e del nubilato. Alcune delle sante infatti hanno rotto con il proprio passato, rifiutato di obbedire alla famiglia, rigettato la propria sessualità. La disobbedienza all'autorità parentale o maritale figura come una delle componenti principali delle storie delle sante, le quali, al servizio della fede, sentirono di doversi predisporre a un destino diverso. Naturalmente il transvestismo a cui queste donne ricorsero, poichè esso era proibito espressamente nelle Scritture, causò un problema d'accettazione da parte della Chiesa, ma visto che fu reputato come espediente necessario, in determinati contesti, per la protezione della verginità, potè essere tollerato.

Tra le storie più conosciute di sante del primo Cristianesimo e monachesimo, v'è quella di Pelagia/Pelagio: secondo una versione della leggenda, Pelagia era una bellissima danzatrice e prostituta di Antiochia, che convertitasi al Cristianesimo e decisa a chiudere col proprio passato, prese abiti da uomo, il nome di Pelagio e lasciò Antiochia, facendosi conoscere per tutta la Terra Santa per le sue virtù ascetiche. Come avvenne per altre sante, solo dopo la morte si sarebbe scoperto il suo sesso femminile. Pelagia era conosciuta anche come Margherita, ed è con questo nome che la troviamo in un'altra variante: la donna, promessa sposa e decisa a rifuggire il matrimonio, nella notte delle nozze si nascose al marito, si tagliò i capelli, vestì da uomo e prese rifugio in un monastero, sotto il nome di Pelagio. Allora, per la sua devozione, fu eletta priore di un convento, ed ebbe così tanto successo nel suo travestimento, che quando una suora di quel convento rimase incinta e la accusò di essere il responsabile, la storia venne creduta e la donna travestita allontanata. Margherita/Pelagio trovò rifugio come eremita in una caverna, e fu solo dopo la sua morte che vennero riconosciuti il suo vero sesso e la sua innocenza.

Una storia simile è quella di Marina, figlia di un uomo che in seguito alla morte della moglie decise di entrare in monastero e che, preoccupato per la sorte della figlia, decise di farla passare per ragazzo, per poterla portare con sé. Al monastero Marina crebbe come Marino, e si trovò implicata come Pelagio in una causa di responsabilità di paternità. Come altre sante travestite, anche Marina preferì subire l'ostracismo e l'allontanamento dal monastero piuttosto che rivelare la propria identità; la donna e il bambino creduto suo vissero

come mendicanti fuori dal cancello del monastero, finchè furono riammessi all'interno, ma le dure condizioni di vita portarono presto Marina alla morte, alla scoperta del suo vero sesso, e quindi alla riabilitazione della sua figura.

Altra figura conosciuta è quella di Atanasia di Antiochia, che insieme al marito, dopo la morte improvvisa dei due figli, decise di lasciare tutti gli averi e di seguire S. Daniele, conosciuto per i suoi miracoli. La coppia venne separata: l'uomo fu mandato in un monastero e la donna, presi gli abiti maschili, divenne un monaco solitario. Dopo anni di ascetismo nel deserto egiziano, Atanasia decise di recarsi a Gerusalemme per un pellegrinaggio, e nel viaggio incontrò un monaco, suo marito. I due condivisero la visita ai luoghi sacri, gli esercizi religiosi, il peregrinare, legandosi così tanto che entrarono in uno stesso convento vicino Alessandria, finché la donna, sentendo avvicinarsi la morte lasciò degli scritti al suo compagno, che solo allora realizzò che il suo amico monaco Atanasius era in realtà sua moglie[33].

Vi sono diverse agiografie[34] di questo genere, con delle variazioni che ruotano su un piccolo gruppo di temi, e che formano una sorta di gruppo omogeneo, con motivi, e spesso luoghi e date di composizione (metà del V- inizio VI secolo), molto vicini. A quelle sopra viste possono essere assimilate ad esempio le storie di Anastasia, Apollonaria, Teodora, ed altre, il che suggerisce che le leggende potrebbero essere state prodotte da una scuola di scribi egiziani al tempo in cui il deserto di Scete era divenuto il centro riconosciuto del movimento monastico, così che in seguito alcuni ecclesiastici e santi avrebbero riportato ad Occidente non solo le istituzioni della vita monastica ma anche le narrazioni del deserto[35].

Più complessa, ricordata negli apocrifi Atti di San Paolo, è la leggenda di Tecla, una bellissima e benestante fanciulla che dopo aver assistito alla predica di Paolo sulla castità, decise di rinunciare al suo fidanzato e alla sua famiglia per seguire l'apostolo. Nel suo peregrinare, per nessuna ragione immediatamente visibile, la ragazza decise di tagliarsi i capelli e di adottare gli abiti maschili. Questo avvenimento pare, per come è presentato, privo di importanza, ma in realtà rappresenta "l'istanza originale di quello che in seguito divenne il motivo dominante nelle vite di un intero gruppo di sante, di cui di una almeno è detto esplicitamente avere imitato Tecla"[36]. Seguendo più da vicino la storia della donna, notiamo che il suo travestimento avviene dopo una serie di fatti notevoli: ella prima era stata miracolosamente salvata da una grandinata che aveva spento le fiamme del rogo cui l'aveva destinata la madre, piena d'ira per la ribellione della figlia; la ragazza allora aveva dichiarato all'apostolo la volontà di tagliarsi i capelli secondo l'uso monastico e gli aveva chiesto di

---

[33] Per i casi di sante travestite: V. Bullough, B. Bullough, op. cit., pp. 52-54.

[34] J. Anson, *The female transvestite in Early Monasticism: the origin and development of a motif*, in «Viator», n. 5, 1974, pp. 1-32.

[35] Ibid., p. 12.

[36] Ibid., pp. 1-11.

darle il sigillo di Cristo per salvarla dalle tentazioni, ma Paolo l'aveva incoraggiata a portare pazienza, ché il battesimo sarebbe arrivato a tempo debito. Successivamente, durante il viaggio verso Antiochia, un importante ufficiale era rimasto affascinato dalla bellezza di Tecla e l'aveva creduta una cortigiana, ma dopo che la ragazza aveva rifiutato il suo corteggiamento e umiliato la sua autorità, l'ufficiale era riuscito a convincere un magistrato a farla esporre alle belve, dalle quali, grazie a un nuovo miracolo, ella era riuscita a salvarsi. Dopo che si fu battezzata nella trincea dell'anfiteatro, durante il confronto con le fiere, Tecla ritenne giunto il momento di prendere l'abito maschile, e così fece; visse predicando e convertendo molti al Cristianesimo, e morì in uno stato di beatitudine.

Gli studiosi hanno proposto diverse tesi per spiegare il motivo del transvestismo: alcuni vi hanno visto un legame con vari riti pagani, che sarebbero passati nell'agiografia cristiana attraverso il tramite dei racconti greci[37]. Quindi la spiegazione funzionale del travestimento, presentata dalla Chiesa, che insiste sul ruolo di misura protettiva dell'abito maschile nei confronti della verginità della donna che lo adotta, sembrerebbe un modo per mascherare un fatto disturbante il cui reale significato giacerebbe altrove[38]. Per altri, che hanno studiato un campione rappresentativo delle leggende delle sante travestite aggiungendovi i travestimenti storici di Giovanna d'Arco e di Antoinette Bourignon, i motivi devono essere esaminati ricercandovi modelli di significato psicologico: l'assunzione dell'abito maschile segnalerebbe una violenta rottura con la vita precedente fatta nel perseguimento di un ideale di perfezione androgina[39]. In ogni caso, il travestimento di Tecla, connesso al suo battesimo, segnala uno spirito neonato, un nuovo status, una trasformazione del sé, una nuova identità, una trasformazione anche del corpo, nella comunione col Cristo, "nella promulgazione del mistero attraverso cui l'iniziato assume il corpo del Salvatore". Il fatto che l'assunzione del corpo di Cristo porti l'iniziato in uno stato di perfezione originaria che trascende tutte le distinzioni, incluse quelle di sesso, potrebbe verosimilmente valere per il transvestismo rituale di Tecla: nel processo del vestirsi di Cristo appare naturale cercare di appropriarsi della sua forma maschile o androgina. Pare possibile che le sante travestite siano storicamente esistite come controparte femminile degli auto-emasculati "eunuchi di Dio"; le influenze delle cosmogonie bisessuali gnostiche, le visioni androgine delle sacerdotesse montaniste, come la proibizione, nel codice Teodosiano, della tonsura femminile, rivelano la

[37] Ibid., p. 4: Hermann Usener avanza la teoria secondo la quale il travestimento rappresenterebbe un residuo del culto dell'Afrodite bisessuale di Cipro, le cui feste venivano celebrate da credenti travestiti in una data vicina al giorno di festa di molti martiri (vedi il culto di Afrodito p. 7); secondo Radermacher il transvestismo di Tecla è direttamente modellato sulla pratica spartana di rasare la testa della sposa.
[38] Ibid., p. 3.
[39] Ibid., p. 5; la teoria è di Marie Delcourt: l'ascetismo cristiano delle origini si sarebbe colorato delle influenze gnostiche concorrenti.

possibilità dell'esistenza di almeno un gruppo in cui le donne tagliavano i loro capelli e vestivano da uomo[40].

Nelle agiografie compaiono motivi ricorrenti, ma vi è un tipo di variazione notevole, la presenza della barba, che riguarda un buon numero di altre donne travestite: uno è ad esempio il caso di una figlia di un governatore, Wilgefortis, di fede cristiana e decisa a preservare la propria verginità, che in seguito alle preghiere in cui aveva invocato aiuto per non sposarsi, si vide crescere barba e baffi e poté così evitare il matrimonio[41]. Sebbene una santa barbuta sia differente da una santa travestita, c'è un punto di contatto in queste storie; infatti sia attraverso la miracolosa apparizione di una barba che tramite una più umana manufattibilità del travestimento, il mascheramento della natura femminile può risultare un mezzo sia di protezione e fuga per una donna che decidesse di cambiare vita lasciando il proprio passato, oltre che la propria identità, alle spalle, sia di difesa della verginità, condizione di santità.

Il transvestismo delle sante, come quello adottato dalle donne laiche, poteva in qualche caso consentire il raggiungimento di uno status sociale più alto: una delle più controverse leggende medievali, ritenuta un fatto storico fino al sedicesimo secolo e da qualcuno ancora oggi, infatti è quella che riguarda la Papessa Giovanna, che sarebbe riuscita a governare la Chiesa dopo essersi trasformata in un monaco di nome Johannes Anglicus, nel nono secolo. Avrebbe scelto il travestimento per poter seguire il suo innamorato, un monaco, col quale visse, viaggiò in Terra Santa ed insegnò ad Atene teologia e materie umanistiche. Morto il compagno, Giovanna avrebbe deciso di ritornare in Europa passando per Roma, dove era conosciuta per il suo ruolo di maestro, e grazie alle sue abilità sarebbe riuscita a salire rapidamente la gerarchia ecclesiastica fino a diventare Papa Giovanni VIII. Nonostante questa ascesa, Giovanna, ancora sofferente per la morte dell'amato, complicò la situazione innamorandosi di un monaco che assomigliava tanto all'altro e rimase incinta. Fu proprio nel bel mezzo di una processione papale, che ella subì il travaglio e diede alla luce il bambino; a questo punto, secondo una versione, madre e figlio morirono poco dopo, mentre secondo un'altra il bambino sarebbe in seguito diventato anch'egli Papa, con il nome di Adriano III. In ogni caso, in nessuna delle leggende riguardo la Papessa v'è un accenno di censura o biasimo del travestimento in abiti maschili, infatti l'atteggiamento nei confronti dell'utilizzo di questo espediente, quando segnala il tentativo di una donna di accedere allo status superiore dell'uomo, rafforzando attraverso questa emulazione la gerarchia sessuale esistente, è generalmente benevolo o di ammirazione; la caduta di Giovanna viene spiegata con il riemergere nella sua storia dell'elemento topico della debolezza femminile, della

---

[40] Ibid., pp. 7, 11.
[41] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., pp. 54-55.

lussuria e del richiamo della carne. Se fosse rimasta casta e vergine non sarebbe stata scoperta[42].

Travestimento in abiti maschili e verginità sono strettamente legati nella tradizione del transvestismo europeo: anche donne che non aspiravano alla santità o che non agivano spinte dalla devozione o dall'ascetismo potevano scegliere di adottare gli abiti maschili per preservare la verginità o la propria incolumità sessuale in contesti pericolosi per una donna sola e per una fanciulla, come un viaggio, oppure per cercare di evitare, per necessità economiche, di piegarsi all'attività della prostituzione, tentando attraverso l'abito del sesso opposto di impiegarsi in un'occupazione riservata agli uomini. Quando i giudici domandarono a una donna condannata per trasvestismo se fosse consapevole che questo era vietato dalla legge dell'uomo e di Dio, ella rispose: "Dio ha proibito alle donne di indossare gli abiti maschili, ma questo vale solo per le donne sposate, non per le fanciulle" [43].

La verginità è un valore molto forte nell'Europa medievale e moderna, indica uno stato che non è solo fisico ma anche una qualità riconosciuta socialmente, una fase di transizione in cui una donna è sessualmente matura ma per la quale le relazioni sessuali sono proibite, prima del matrimonio. Così, per preservare questa condizione ed evitare il matrimonio, una donna in particolari situazioni di precarietà economica ed esistenziale poteva scegliere di farsi passare per uomo.

Molte delle donne travestite d'età medievale e moderna, soprattutto le donne guerriere, presero a modello le vite delle sante, elaborate tra il V e il VII secolo, prevalentemente all'interno dell'Impero bizantino, e tramandate per tutto il Medioevo. Ad esempio Giovanna d'Arco: come molte sante travestite anch'ella disobbedì all'autorità dei genitori rifiutandosi di sposare l'uomo che essi avevano scelto per lei, si vestì da uomo per conservare la verginità e per servire da cavaliere la propria patria e la fede, arrivando a scavalcare anche le linee di classe oltre che di genere. Nel processo che subì affermò più volte che se si travestiva era per servire la volontà di Dio e degli angeli. Almeno cinque capi d'imputazione sollevati contro di lei specificavano che il suo transvestismo era emblematico della sua presunzione: aveva abbandonato gli abiti femminili e i lunghi capelli, e con loro la modestia del suo sesso, osando inoltre portare armi e abiti che per rango non le appartenevano. L'aspetto più sovversivo ed interessante è che Giovanna si identificò come donna in abiti maschili, non cercando mai di farsi passare per uomo, come invece facevano le sante travestite; la singolarità e il paradosso del suo transvestismo stava proprio in questa identità di donna che aveva scelto l'abito maschile e alcune delle funzioni di questo sesso, in una sorta di fondazione di un terzo ordine, né femminile né maschile, come gli angeli[44]. Ai tempi di

[42] Ibid., pp. 56-57.
[43] R. M. Dekker, L. C. van de Pol, op. cit., p. 44.
[44] Marjorie Garber, *Interessi truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1994, pp. 235-236.

Giovanna d’Arco, erano esistite inoltre altre “pulzelle” che come lei avevano preso le armi e l’abito da uomo per servire la parola di Dio, il che fa pensare che nella prima metà del XV secolo sia esistita una forma particolare di profetismo femminile, rappresentato da vergini che si travestivano e si armavano per obbedire al messaggio divino e correggere i disordini dei loro tempi alla maniera delle sante travestite dell’alto Medioevo che lottavano contro il paganesimo[45].

Durante la Riforma e la Controriforma i comportamenti di questo tipo si ripresentano: nel 1636 una giovane mistica originaria delle Fiandre, Antoinette Bourignon, che aspirava alla vita monastica, seguì lo stesso percorso delle leggendarie sante travestite, prima, come Euphrosine o Margherita, disobbedendo ai genitori che la volevano maritare, e che la maltrattavano, come quelli di Matrona, poi trovando aiuto in un ecclesiastico, che come l’abate che fece passare Eugenia per frate Eugenio, si fece complice della ragazza riconoscendo il suo disegno superiore. Il biografo ed agiografo Pierre Poiret sottolinea proprio i paralleli tra il destino della ragazza delle Fiandre e le mistiche che l’hanno preceduta, soffermandosi sul momento della rottura, quando, abbandonando la vanità delle cose mondane, rappresentata dagli ornamenti femminili (tra cui i capelli), la fanciulla sceglie di volgersi all’ascetismo cristiano simboleggiato dall’abito da eremita. Antoinette ha delle visioni mistiche che si ispirano letteralmente alla parola di Cristo, all’escatologia che vede i morti resuscitare nella forma in cui Dio li ha creati, cioè in una sorta d’ermafroditismo anteriore alla sessualità: un’escatologia androgina in cui ritroviamo ancora l’influenza delle correnti gnostiche che aveva animato anche i racconti delle sante travestite, in particolare quella delle discepole di Eustazio di Sebaste, che rifiutavano il matrimonio, si vestivano da uomo, portavano i capelli corti, predicavano l’ascetismo e la castità e non volevano distinguere gli esseri umani in uomini e donne, dato che le differenze sessuali sarebbero state la conseguenza del peccato originale. Se la Chiesa condannava l’escatologia androgina ma accettava il transvestismo delle sante è perché certi passaggi degli scritti dei Padri della Chiesa potevano giustificarlo: viene riconosciuta alle donne infatti la possibilità di servire Cristo, attraverso la verginità che equivaleva all’abbandono del mondo, all’elevazione dello spirito e a un raggiungimento di uno status superiore, quello virile[46].

Ancora in età moderna, se la ragione del travestimento era un motivo religioso, ad esempio la difesa della propria fede in tempi di lotte di religione o di riforme, questo comportamento deviante veniva più facilmente tollerato, come dimostra il caso di Jeanne Bensac. La ragazza – siamo all’inizio del ‘700 – nata in una famiglia di religione riformata, convertitasi al Cattolicesimo, un giorno prende l’abito del fratello e lascia i parenti: la sua disobbedienza e la sua fuga in abiti maschili, il fatto impensabile sotto l’Ancien Régime che

[45] S. Steinberg, op. cit., p. 69.
[46] Ibid., pp. 69-74.

una fanciulla si affrancasse da ogni tutela, sono considerati non in quanto tali ma come atto cristiano di sottomissione ad un'autorità superiore. Vestita da uomo, riesce a passare per tale ed entra in servizio prima come valletto e poi come soldato in un battaglione del reggimento di Bourbon, mostrandosi sempre assennata e prudente nelle azioni e nelle parole, benvoluta da tutti. Le storie di Jeanne e di un'altra ragazza del XVIII secolo, Marie-Joseph Barbier, raccontate da loro stesse o da testimoni che cercano di giustificare il loro transvestismo, rivelano la presenza di episodi convenzionali, figure e motivi che rinviano ad un immaginario, legato a casi reali o leggendari, di donne che si travestono per seguire un destino superiore e ideale[47]. Nel caso di Jeanne Bensac è il cappellano Humbert che testimonia del coraggio, della saggezza e delle doti della ragazza, riprendendo una serie di *clichés* che devono mostrare, come in un'agiografia, che il suo destino è pio come quello di una santa[48]. Anche Marie-Joseph Barbier prestò servizio in un reggimento senza essere riconosciuta come donna; quando in seguito un oste si accorse che il presunto cavaliere di Mérins che aveva alloggiato presso di lui era in realtà una fanciulla travestita, egli la denunciò alla polizia, descrivendo le sue dubbie frequentazioni, il bailamme e gli strepiti che provocava; anche altri testimoni riferirono che la fanciulla aveva il diavolo in corpo, e che se si era arruolata nell'esercito non era per combattere ma per prostituirsi. Per respingere le accuse di libertinaggio e dissolutezza, la ragazza elaborò una difesa in cui utilizzò motivi letterari ben conosciuti, ad esempio quello del travestimento come modo per una donna di proteggersi dagli attentati alla propria onestà e una ricostruzione narrativa della sua vita che cercava di trovare una corrispondenza con le norme letterarie dell'epoca. Anche gli interrogatori della polizia sono condotti secondo certi modelli che richiamano un contesto conosciuto di norme e valori, e le accusate da parte loro tentano di giustificarsi o farsi comprendere ricorrendo a modelli conosciuti e accettati nella società.

La trasgressione del travestimento veniva infatti tollerata quando la donna era in pericolo di perdere il suo onore, esposta alla violenza maschile di un padre o un cortigiano o posta in una condizione economica che poteva condurla a prostituirsi, e queste situazioni erano ben note alle donne travestite e al più ampio pubblico, che poteva trovarle nei romanzi, nel teatro o nella Storia Sacra[49]. Alcune adducevano in loro favore motivi patriottici di difesa della patria e di volontà di partecipazione nelle battaglie e nell'esercito, coniugando così i valori religiosi e politici dell'Ancien Régime, la castità e la virtù cavalleresca: sono le donne guerriere, le amazzoni moderne, sulla cui esistenza qualche biografia o autobiografia ha fatto nascere dei dubbi (o comunque si può pensare che vi siano, all'interno di una complesso verosimile di fatti, dei motivi convenzionali, di ispirazione letteraria, vista anche la diffusione in età moderna di romanzi di eroine travestite). D'altro lato, si può anche pensare che forse tali

[47] Ibid., pp. 55, 63-64.
[48] Ibid., p. 56.
[49] Ibid., p. 90.

romanzi potevano aver trovato la materia prima nella esistenza reale di giovani fanciulle travestite che si dedicavano alle armi e all'attività bellica[50]. Probabilmente esisteva un rapporto particolare tra realtà e *fiction* fatto di prestiti di motivi e discorsi e commistioni tra verosimiglianza ed accentuazione romanzesca.

In ogni caso, nella Francia d'Antico Regime vi sono 43 casi conosciuti di donne che si sono arruolate come soldati[51], naturalmente facendosi passare per uomo, provenienti soprattutto da terre così interessate da guerre e dalla presenza di truppe che non è sorprendente che delle ragazze sole o in rottura con la propria famiglia, povere, o insoddisfatte della propria vita e del proprio ruolo sociale siano state attirate dalla prospettiva di una carriera o di una vita militare.

Donne soldato e impersonatrici maschili nell'Europa moderna.

Tra le donne soldato realmente esistite sulla scena storico-sociale la figura più rocambolesca è quella di Catalina d'Erauso, conosciuta come la "monaca alfiere", di cui ci è giunta l'autobiografia prodotta a Siviglia nel 1625 o '26[52]. Rispetto a quanto da lei narrato, sappiamo che i fatti nella loro totalità corrispondono più o meno a verità, anche se per certi passaggi epici si può pensare che l'autrice abbia scelto la forma dell'enfasi e dell'iperbole per sottolineare le sue gesta, in quanto le memorie erano destinate all'ottenimento di una commenda reale. Si è colpiti soprattutto dal fatto che per venti anni riuscì a farsi passare per uomo, anche quando dopo essersi ferita veniva sottoposta a visite mediche accurate, ma da testimonianze dei suoi contemporanei sappiamo che ella si faceva passare per castrato e che in questo modo riuscì a non destare sospetti su quell'anatomia così poco appropriata ad un cavaliere della sua fama. Riguardo ai suoi gusti sessuali, sappiamo che ella fu sempre incline alle donne: questo le fu agevolato dal fatto che, facendosi passare per castrato, poteva avvicinarsi facilmente alle donne e le permise di vivere tanti anni tra gli uomini senza avere contatti con essi (fu trovata vergine ad un esame medico nel 1620)[53]. Catalina scrisse di essere nata nel 1585[54] a San Sebastián, nei Paesi Baschi, in una famiglia rispettabile che da subito la destinò alla vita religiosa; ma all'età di 15 anni, dopo una lite con una monaca che la offese a morte, e vedendo le chiavi del convento appese a un chiodo e incustodite, decise di sfruttare quella forse unica occasione di libertà, prese poche cose, qualche soldo e

[50] Ibid., pp. 79-82.
[51] Ibid., p. 76.
[52] Catalina de Erauso, *Storia della monaca alfiere scritta da lei medesima*, Sellerio editore, Palermo, 1991.
[53] Ibid., pp. 14-15, presentazione di Jesús Munárriz.
[54] Ibid., p. 11: in realtà Catalina nacque nel 1592 e il fatto di aumentarsi gli anni può essere dovuto al proposito di accrescere quelli che aveva trascorso al servizio del re.

uscì in strada “senza sapere cosa fare né dove andare[55]”. Subito lavorò di ago e filo per adattare l’abito che indossava in un paio di più comode brache e tunichetta, e si tagliò i capelli. Riuscì a diventare il paggio del segretario del re, e proprio mentre era impiegata in quel servizio, Catalina si ritrovò un giorno faccia a faccia col padre, capitano, sopraggiunto per incontrarsi col segretario, ma non fu riconosciuta. La ragazza, ormai al sicuro nella sua veste maschile, ebbe anche l’ardire di ritornare al paese natale e di seguire messa nel convento dove aveva vissuto, incontrandovi la madre, e di nuovo non venne scoperta. All’età di 18 anni, sempre più inquieta ed avventurosa, Catalina si imbarcò verso le terre americane, nelle colonie spagnole, e lì la sua vita si svolse nella più assoluta libertà da vincoli e legami, tra vagabondaggi, peripezie e lavori diversi, nel rifiuto di una sistemazione stabile o di una vita tranquilla. La ragazza fece il mercante, il soldato, il maggiordomo, incontrò molte persone che le offrirono aiuto e lavoro, ma fu sempre in viaggio, da Panama a Lima, a La Paz, a Cuzco, costretta a fuggire per paura di essere riconosciuta o perché inseguita dalle autorità o da qualche nemico in cerca di vendetta, dopo che si era fatta riconoscere in qualche fatto di sangue[56]. Si arruolò nelle truppe spagnole che combattevano gli Indios sul fiume Dorado, ricevette il titolo di alfiere dopo aver salvato la bandiera spagnola a Valdivia, ma continuò ad invischiarsi in guerriglie e zuffe, in risse da taverna. Attaccabrighe e sempre pronta a tirar fuori la spada, lasciò sul terreno molti avversari, in duelli nati da liti e offese in case da gioco o per strada, e per errore, in un duello al buio, uccise anche suo fratello; conobbe la vita del carcere, la latitanza, la precarietà e il pericolo, le fatiche del viaggio nel deserto del Cile e sulla Cordigliera delle Ande; ma, all’apparenza un giovane ragazzo dai bei lineamenti, Catalina conobbe anche le attenzioni delle belle signore e delle ragazze, persino di una “molto scura di pelle e brutta come il diavolo, tutto l’opposto ai miei gusti, che erano sempre stati per i bei visini[57]”, nonché proposte di matrimonio e omaggi che accettò scomparendo poi nel nulla.

In seguito all’uccisione di un uomo, racconta,

> uscì sentenza di morte: malgrado mi appellassi, nondimeno si ordinò di procedere all’esecuzione. Mi sentii perduto. Entrò un frate per confessarmi, ma rifiutai: lui insisteva, ed io cocciuto. Vennero frati a valanghe, che mi soffocavano: io, come un Lutero[58].

Di nuovo, Catalina si salverà dalla condanna a morte per una circostanza fortuita; continuò in questo modo la sua vita finchè, per sfuggire ad una nuova condanna, nel 1620 Catalina confessò tutta la verità al vescovo di Guamanga, in Perù, il quale, commosso fino

---

[52] C. de Erauso, op. cit., p. 20.
[56] Daniela Danna*, Amiche compagne amanti. Storia dell’amore tra donne*, Editrice Uni Service, Trento, 2003, p. 106.
[57] C. de Erauso, op. cit., p. 52.
[58] Ibid., p. 70.

alle lacrime per la sua storia e per la sua sincerità, la perdonò, ma richiese anche una visita da parte di una levatrice per accertare quello che la ragazza dichiarava. Dopo qualche tempo trascorso in abito da monaca, in un convento, fu fatta uscire e tornò in Spagna, in veste maschile, dove, al cospetto del re, Catalina presentò il manoscritto delle sue memorie, richiedendo, come ricompensa dei servigi resi alla Corona, un vitalizio: il Consiglio di Filippo IV le concesse una pensione di commenda per lo sfruttamento terriero di 500 pesos, con la quale Catalina potè stabilirsi in Messico, dedita al commercio, sotto il nome di Antonio de Erauso, dove morì nel 1650, non prima di essere passata a visitare Papa Urbano VIII a Roma, avergli raccontato della sua vita e della sua verginità ed aver ottenuto da lui il permesso di continuare a vestire da uomo, e dopo l'ennesima bravata, nel porto di Napoli, dove, a due damigelle che la guardavano e con delle risatine civettuole e ironiche le avevano chiesto dove era diretta, aveva risposto: "Signore puttanelle, sto venendo da voi, a darvi cento sculacciate, e cento coltellate a chi volesse difendervi[59]". Alta e forte di taglia, riferì un pittore che l'aveva ritratta, Catalina aveva l'aspetto di un soldato, e insieme quello di un eunuco effeminato, il seno piatto, il vestito da uomo, alla spagnola, con la spada di fianco, e mani robuste.

La sua storia è sorprendente, e sebbene possano sorgere dei dubbi riguardo alcuni particolari della sua vita, le testimonianze dei contemporanei e le fonti rimaste accreditano quello che di queste memorie appare come essenziale: il grado di libertà ed indipendenza, eccezionali per una donna della sua epoca, che Catalina riuscì a conquistarsi. Divenendo uomo, riuscì a ritagliarsi uno spazio sociale pari a quello cui altri uomini potevano aspirare. Se riuscì a vivere per circa 20 anni nei panni dell'altro sesso senza mai farsi scoprire fu grazie alla sua abilità a fabbricarsi un'immagine verosimile, adottando gli atteggiamenti, i comportamenti, l'*habitus* di un essere maschile del suo tempo, gli attributi della mascolinità come il coraggio, l'audacia, la sfrontatezza, una certa spavalderia e baldanza. Sicuramente questi caratteri erano in parte naturali alla persona di Catalina, legati alla sua indole, ma in parte anche propri di un adattamento al ruolo di genere maschile, di una capacità di leggere quello che poteva essere lo sguardo della società nei confronti degli uomini e di vestirsi del contenuto di questo sguardo, facendo di sé, del proprio corpo, della propria immagine una figura verosimilmente maschile. La storia di Catalina, una donna che semplicemente indossando dei pantaloni e facendosi passare per uomo riuscì a dimostrare le proprie capacità - e come lei molte altre che in ogni tempo si sono arruolate nell'esercito o impiegate in occupazioni e spazi maschili -, è esemplare nel mostrare quanto siano culturalmente costruiti e separati i ruoli di genere, cioè gli ambiti, i comportamenti, le attività associate alla mascolinità e alla femminilità. Possiamo anche immaginare quanto potevano essere costrittivi questi ruoli di genere, se una donna particolare, diversa da tante altre, portata

[59] Ibid., p. 118.

all'avventura, al movimento, all'azione e all'esplorazione di luoghi ben più ampi di quelli di un convento o di una casa, fu costretta, per vivere in un modo più conforme alle proprie inclinazioni, a farsi passare per uomo. Il transvestismo è un indicatore della artificiosità delle categorie di genere e proprio esso permette di svelare il carattere relativo e storicizzabile dei ruoli sessuali, la natura non ontologica e non "naturale" di questi, il cui fondamento e la cui sedimentazione non stanno in Dio o nella natura, bensì in una storia di coscienza tutta umana.

Le vite di molte donne vissute come uomini furono talvolta così sorprendenti che si può trovarne memoria non solo nelle carte processuali ma anche in forma letteraria, in biografie romanzate o memorie autobiografiche, che potevano contenere, come abbiamo visto, delle figure convenzionali e dei *clichés* che si producevano tra realtà e *fiction*. Un personaggio tipico della letteratura popolare inglese del '700 è quello della donna soldato o marinaio che corteggia le donne nelle taverne e nei bordelli e che non raramente le molesta[60], oppure che si innamora di un'altra donna e ci vive insieme; ma troviamo anche lo stereotipo della moderna Amazzone, o della vergine guerriera, che combatte e vive tra gli uomini mantenendosi vergine e casta.

In forma di biografia anonima o di ballate venivano narrate e diffuse ad esempio la vita di Christian Davis[61], soldato irlandese del XVIII secolo, e quella di Susanna Cope[62], delle quali vengono descritte le conquiste amorose, che rimasero per la prima platoniche e per la seconda semplicemente *flirts* con cui mostrava ai commilitoni la sua mascolinità predatoria. Spesso infatti le donne soldato dovevano cercare di emulare i propri compagni, per allontanare da sé i sospetti e farsi accettare nel gruppo, e un mezzo per mantenere lo status maschile era proprio quello di flirtare, molestare e spesso insultare e maltrattare le altre donne[63]. Tra le memorie si ricordano anche quelle di Mary Anne Talbot[64], donna inglese marinaio e soldato, che venne imbarcata in panni maschili dal suo tutore, il capitano di una nave, e che in seguito, dopo le avventure per mare e per terra, ebbe una breve carriera come *performer* teatrale[65]; e quelle di Hannah Snell, soldato di marina di cui Matthew Stephens[66] ha ricostruito la vita avventurosa, basandosi sulle leggende che circolavano al

---

[60] D. Danna, op. cit., p. 104.
[61] *The Life and Adventures of Mrs. Christian Davis, the British Amazon, Commonly Call'd Mother Ross*.., Londra, 1741, citato in D. Danna, op. cit., p. 104. Vedi in questa tesi p. 24.
[62] *The Life and Exraordinary Adventures of Susanna Cope: The British Female Soldier*, ca. 1800, citato in D. Danna, op. cit., p. 105.
[63] Julie Whellwright, *Amazons and Military Maids. Women Who Dressed as Men in Pursuit of Life, Liberty and Happiness*, Pandora, Londra, 1989, p. 10.
[64] *The Intrepid Female or Surprising Life and Adventures of Mary Anne Talbot, otherwise John Taylor,* citato in D. Danna, op. cit., p. 111.
[65] J. Wheelwright, op. cit., p. 171.
[66] Matthew Stephens, *Hannah Snell. The Secret Life of a Female Marine, 1723-1792*, Ship Street Press, London, 1997.

tempo della donna. Nata a Worcester nel 1723, Hannah crebbe in una famiglia numerosa di condizione modesta; le sue cinque sorelle erano tutte sposate con militari e i suoi tre fratelli erano a servizio come soldati di terra e di mare, per cui l'ambiente e la vita militari le erano stati sempre familiari. Sposata con un marinaio olandese, che la lasciò pochi mesi dopo e perduta anche la bambina di cui l'uomo l'aveva resa incinta, Hannah decise di cercare il marito e così prese gli abiti del cognato e il suo nome, James Gray, e si arruolò nell'esercito inglese. Vittima del successo del suo travestimento, Hannah ben presto si trovò a partecipare alla guerra di successione austriaca, e nel corso di una battaglia, contro i francesi in India, la donna rimediò una brutta ferita che rischiò di far scoprire la sua vera identità. Dopo qualche anno impiegato su una nave, la donna scoprì che il marito era morto e così si ritirò dall'attività di marinaio e riesumò abiti ed identità femminili. Divenne allora una figura riconosciuta pubblicamente, le fu garantita una pensione per il suo servizio, si esibiva a teatro in esercizi militari, i suoi ritratti erano venduti ad ogni angolo di strada e le sue memorie divulgate, a partire dal 1750, quando il biografo Robert Walker fece stampare "*The Female Soldier; or The Surprising Life and Adventures of Hannah Snell*". Anni dopo, la donna venne dichiarata insana di mente e rinchiusa nel Bethlehem Hospital, dove morì nel 1792, dopo 3 anni di ricovero[67].

Molto della sua vita, e della sua morte, rimane comunque avvolto nel mistero, e come nel caso delle storie individuali che divengono romanzi o leggende, e che si diffondono nella tradizione orale e nel folklore, è sempre difficile circoscrivere il nucleo originario dei fatti storici. Nel caso di Hannah, la sfida più difficile, secondo Stephens, è quella di scoprire quanto la celebrità che appariva a teatro con il nome di Hannah Snell corrispondesse all'individuo che sotto il nome di James Gray era impegnato nelle battaglie anglo-francesi in India. Inoltre, mentre sembra verosimile che una donna rimasta sola, lasciata dal marito e addolorata per la morte della figlioletta, senza più niente da perdere, decidesse di provare a migliorare la propria vita cambiando identità, la giustificazione data da Walker, cioè che la scelta di passare per uomo e arruolarsi, accettando di viaggiare e di arrivare dall'altra parte del mondo fosse guidata dal desiderio di ritrovare il marito, appare meno convincente, dato che il marito in questione viene in precedenza descritto come "il peggiore e il più innaturale dei mariti"[68].

Questo ci porta direttamente ad uno dei problemi principali che riguardano il fenomeno del transvestismo femminile, e cioè la possibilità di spiegazione e di comprensione di questo fenomeno, un tema che tratteremo meglio in seguito[69]; intanto vale la pena ricordare che nelle biografie, nelle ballate e nelle testimonianze che hanno come oggetto la donna travestita, così come nelle memorie autobiografiche e nel discorso di sé che è prodotto dalla

[67] Ibid., p. 9.
[68] Ibid., p. 17.
[69] Vedi p. 29.

protagonista travestita, è onnipresente il tentativo di giustificare agli occhi del pubblico, delle autorità, - e di se stesse, forse - il comportamento potenzialmente deviante del travestimento, attraverso spiegazioni semplificanti e la presentazione di motivi nobili o meno, e convenzionali, come la preservazione della verginità, la ricerca del proprio amato, il desiderio patriottico di essere utili al proprio paese e la necessità economica.

Comparando i documenti relativi agli spostamenti e agli eventi della vita di Hannah e le date presentate da Walker, ci si accorge che è stato effettuato uno spostamento cronologico, probabilmente per una necessità letteraria; nonostante non si trovi notizia nelle fonti delle ferite che la donna avrebbe rimediato in India nella battaglia di Pondicherry e che avrebbero seriamente compromesso il suo segreto, v'è invece il registro dei malati della nave *Eltham*, tra i quali compare Hannah Snell con il nome di James Gray. Walker avrebbe quindi forse attribuito le indisposizioni di Hannah alla battaglia di Pondicherry per far sì che le fossero riconosciute le ferite di guerra e di conseguenza una pensione. Le discrepanze tra la biografia e i documenti ufficiali sembrano dovute ad un riaggiustamento delle cadenze temporali a scopi narrativi, piuttosto che ad una pura invenzione del biografo[70].

Fatto più importante, è che i contemporanei di Hannah credevano o ritenevano comunque verosimile la sua storia, il che rivela qualcosa della cultura settecentesca in cui questa storia trovò vita, una cultura in cui le donne soldato, le donne travestite e i giochi di genere erano familiari; questa cultura sarà chiamata, considerando anche i due secoli precedenti, da R. Dekker e L. van de Pol la "tradizione del transvestismo femminile nell'Europa moderna" e da Terry Castle, riferendosi propriamente al '700, "la cultura del travestimento"[71]. L'editore Walker inoltre, si era impegnato sempre a presentare Hannah come un'eroina, una moderna Amazzone che aveva dimostrato in guerra il proprio valore e che aveva saputo non solo conservare la propria virtù nonostante vivesse con degli uomini, ma anche difeso quella di altre ragazze, così che ben poche furono, nell'opinione pubblica e popolare, le voci critiche nei confronti della Snell. I londinesi di questo periodo, poi, ben conoscevano ed apprezzavano una delle più popolari attrici del '700, Peg Woffington, celebre per le sue apparizioni nei ruoli maschili[72].

Sembrava naturale insomma che le storie delle donne soldato passassero non solo nelle biografie o negli spettacoli, ma anche nelle novelle e nella tradizione dei cantastorie, visto che contenevano gli elementi adatti ad ispirare la fantasia e le capacità di intrattenimento dei

---

[70] M. Stephens, op. cit., p. 29.
[71] Terry Castle, *The Culture of Travesty: Sexuality and Masquerade in Eighteenth-Century England*, in G. S. Rousseau, Roy Porter (a cura di), *Sexual Underworlds of the Enlightenment*, Manchester University Press, Manchester, 1987.
[72] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 11.

narratori così come a sollecitare la curiosità del pubblico delle piazze e delle fiere[73]: i casi ad esempio di Catalina de Erauso, quello di Guglielmo Sveivel (cavaliere combattente contro i francesi nell'assedio di Torino del 1640, che alla morte si rivelò essere una donna) come quelli di altre donne soldato del Seicento, narrati tra l'altro anche da Benedetto Croce[74], furono pubblicati in cronache e novelle del XVII secolo[75].

Per tutto il '700 i casi di donne che vestivano, vivevano o recitavano come uomini sono numerosi[76]: oltre alle citate Hannah Snell, Christian Davis e Mary Anne Talbot, si possono ricordare Mary Read e Anne Boney, condannate a morte nel 1720 per pirateria, e Mary East, che dopo l'arresto del compagno, impiegata in una locanda insieme ad una ragazza, decise, per poter vivere con lei come marito e moglie, di trasformarsi in James How. Dopo 18 anni però, una donna che aveva conosciuto Mary in gioventù la riconobbe ed iniziò a ricattarla, anche dopo la morte della compagna, così che alla fine Mary dovette riprendere la sua identità femminile.

Il fatto che alcune delle donne travestite a un certo punto della loro vita abbiano conosciuto un periodo di attività a teatro o di esibizioni in pubblico mostra come vi fosse un legame tra le storie reali di queste donne e una figura letteraria ben conosciuta dal pubblico, quella della *roaring girl*, cioè dell'eroina che adotta gli abiti maschili come segno di una libera espressione della propria vivace natura[77] .

Per certe donne, come Catalina de Erauso, Marie-Joseph Barbier, figlie di capitani, o Hannah Snell, il gusto e la predisposizione alle armi potevano nascere proprio all'interno dell'ambiente familiare. Nella scelta di Christian Davis di farsi passare per uomo e di unirsi all'esercito, una certa influenza deve averla giocata il racconto del padre, che aveva riferito di un suo compagno di battaglia che alla morte si era rivelato essere una donna travestita. Christian si vestì da uomo e si arruolò come Christopher Welsh, quando, stanca di aspettare il marito che non dava più notizie e che l'ultima volta che le aveva scritto le aveva comunicato di essersi arruolato, decise di andare a cercarlo. In battaglia la donna fu ferita più volte, anche in modo grave alle gambe e alle cosce, ma riuscì a nascondere il suo vero sesso, subì un periodo di prigionia e prestò servizio in diversi reggimenti a piedi finché trovò il marito e lo convinse a non tradire il suo segreto; i due combatterono insieme, fino a quando il "*pretty dragoon*" - come veniva chiamata Christian tra i suoi commilitoni -, fu scoperto essere donna dai chirurghi, dopo che era stato ferito gravemente ed era rimasto incosciente

[73] Maria Rosaria Pelizzari, *Donne virili. Maschile/femminile nell'immaginario eroico*, in Laura Guidi, Annamaria Lamarra (a cura di), *Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture*, Filema, Napoli, 2003, pp. 17-37.
[74] Benedetto Croce, *Donne soldati nel Seicento*, in *Aneddoti di varia letteratura*, vol. II, Laterza, Bari, 1953-54.
[75] M. R. Pelizzari, op. cit., p. 20.
[76] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 134; vedi figure n. 5, 6, 7, 8, 9 in Appendice.
[77] Ibid., p. 137.

per giorni. Tuttavia alla donna fu permesso di continuare a viaggiare con l'esercito, in qualità di cuoca, corriere ed infermiera; quando morì, le furono riservati gli onori militari[78].

Altre donne soldato conosciute in età moderna furono Phoebe Hessel, che servì in molte parti d'Europa come soldato a piedi e che secondo la leggenda attrasse l'attenzione del Principe Reggente, Giorgio IV, che le garantì una pensione militare[79]; Deborah Sampson, che come Robert Shurtleff combattè nell'esercito americano durante la Rivoluzione Americana, lasciò una pubblicazione delle sue memorie, *The Female Review*, e si dedicò ad un tour in America, nel quale, vestita con la sua vecchia uniforme, raccontava e leggeva delle sue esperienze militari[80]; Angélique Brulon, soldato nella fanteria di Napoleone tra il 1792 e il 1799[81], e le altre che come lei combatterono nell'esercito rivoluzionario francese[82]. Rose Barreau ad esempio, sposatasi nel 1793, dovette solo qualche giorno dopo il matrimonio salutare il marito chiamato al servizio nell'esercito, ma non essendo rassegnata a separarsi così presto dal suo amato, decise di vestire l'abito da uomo ed arruolarsi nel reggimento destinato a lui con il nuovo nome di Liberté. Ben presto, rimasto ferito il marito, Rose rivelò la sua vera identità per potergli stare vicino, ma alla notizia di questa rivelazione, i superiori reagirono positivamente al travestimento, permettendole di rimanere nel reggimento, e addirittura denominandola "eroina repubblicana".

Rose non fu la sola a prestare un attivo contributo alla causa rivoluzionaria, perché quando si trattò di difenderla con le armi, molte altre donne si fecero avanti: mentre alcune adottarono l'espediente del travestimento per infiltrarsi in incognito tra le truppe, altre richiesero di poter prendere le armi conservando la propria vera identità, all'interno di un più ampio movimento femminile di rivendicazione dei diritti politici (tra cui quello di difesa della propria vita e libertà che poteva essere garantito anche con le armi), che si sviluppò negli anni rivoluzionari. Tra queste donne infatti si ricorda Théroigne de Méricourt, la quale suggerì la formazione di un reggimento di Amazzoni, per la difesa dei confini interni della Francia rivoluzionaria, e quindi della Rivoluzione[83].

---

[78] Ibid., pp. 101-103.
[79] Julie Wheelwright, op. cit., p. 168.
[80] Ibid., p. 169.
[81] Ibid., p.vii.
[82] Rudolf M. Dekker, Lotte C. van de Pol, *Republican Heroines: Cross-dressing Women in the French Revolutionary Armies,* in «History of European Ideas», n. 3, 1989, pp. 353-363.
[83] Vinzia Fiorino, *Essere cittadine francesi: una riflessione sui principi dell'89*, in Gabriella Bonacchi, Angela Groppi (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Bari, 1993, pp. 59-86; la richiesta femminile di portare le armi per la difesa della patria era infatti legata anche alla volontà di partecipazione delle donne alla cittadinanza politica e alla rivendicazione di tale diritto. Esempio della volontà di dimostrazione del carattere eroico e del valore militare delle donne, virtù che secondo un principio valido nel contesto rivoluzionario potevano rappresentare il fondamento della cittadinanza femminile, fu proprio la de Méricourt: armata e vestita all'amazzone ella cercò di superare i limiti imposti al suo sesso dalla concezione tradizionale della femminilità, attraverso la virilizzazione della donna e l'allontanamento quindi dei segni della distinzione sessuale, come quello della funzione riproduttiva (pp. 67-69).

Come si può intuire dal caso di Rose "Liberté" Barreau, il fervore rivoluzionario poteva essere ben apprezzato dagli uomini, e si chiudeva volentieri un occhio quando l'attività femminile si dimostrava di una qualche utilità, ma una ufficiale concessione alle donne della possibilità di portare le armi e di partecipare alla guerra non trovò modo di venire alla luce: anzi, nel 1793 passò una nuova legge che esplicitamente proibiva la presenza delle donne nell'esercito (non di tutte le donne: lavandaie, vivandiere, infermiere potevano naturalmente continuare a prestare i loro servizi, ma ogni altra donna, comprese le mogli degli ufficiali, era stata bandita dai campi di battaglia)[84].

Verso la fine del Settecento assistiamo all'inizio della sostituzione delle rappresentazioni delle donne guerriere del XVI, XVII e XVIII secolo, che usavano la divisa militare per aggirare i limiti imposti al proprio sesso, con quelle delle donne "virili", donne cioè che non ricorrevano al travestimento ma combattevano mantenendo i caratteri della femminilità, cui si aggiungevano virtù ritenute maschili, doti morali e intellettuali attribuite ad un "animo grande"[85] e che a volte si appropriavano del simbolo della mascolinità, i pantaloni, con lo scopo di affermare la propria partecipazione come donna alla guerra. Un caso di donna virile fu ad esempio quello della napoletana Eleonora Pimentel de Fonseca, che fu tra i fondatori della Repubblica napoletana del 1799 e la cui persona, vita pubblica e morte sul patibolo furono percepite con segni caratteriali straordinari per una donna, quali la piena consapevolezza e la fedeltà all'azione rivoluzionaria, la fierezza, il coraggio e le qualità del leader[86]. Delle donne virili vengono sottolineate le virtù, appartenenti a un doppio registro: quelle femminili (la dolcezza, la castità, la bellezza femminile, l'appartenenza alla condizione di moglie e madre) e contemporaneamente le virtù morali e psichiche dell'uomo, sintetizzate nell'aggettivo "virile": in latino, mentre *mas* fa riferimento alla categoria sessuale del maschio umano o animale, *vir* denota la qualità di un soggetto sociale, la maturità sociale ed etica dell'uomo adulto e dell'uomo degno di questo nome, di cui l'appartenenza al genere maschile è condizione necessaria ma non sufficiente[87]. L'aggettivo "virile" è quindi legato alla mascolinità, ma essendo un qualcosa in più, che si riferisce alla dignità sociale ed etica dell'individuo, ecco che può anche staccarsi dal fondamento biologico per venire riferito ad individui di sesso femminile che si siano resi "degni" di tale attribuzione. Il che rappresenta una defemminilizzazione della donna, al modo già incontrato delle Amazzoni che venivano dipinte con un solo seno affinché fosse visibile la loro natura particolare, non propriamente e totalmente femminile: ciò equivale a dire che le figure "anomale" della femminilità dovevano

[84] R. Dekker, L. C. van de Pol, *Republican Heroines…*, cit., pp. 353-355.
[85] M. R. Pelizzari, op. cit., p. 25.
[86] Ibid., pp. 29-30.
[87] Laura Guidi, *Patriottismo femminile e travestimenti sulla scena risorgimentale*, in L. Guidi, A. Lamarra (a cura di), op. cit., pp. 59-84.

in un qualche modo essere ricondotte ad eccezioni, a donne non-donne, per far sì che non producessero una delegittimazione del modello binario dell'identità di genere[88].

Per ritornare alle donne soldato che servirono in veste maschile, una delle più famose di tutti i tempi, che servì quasi 10 anni nella cavalleria leggera dell'esercito russo durante le guerre napoleoniche, fu Nadežda Durova[89]. Le sue memorie[90], pubblicate da Puškin nel 1836, (che ne scriveva: "Penna svelta, piena di colore e di fuoco. Soprattutto verità e sincerità. L'argomento è già di per sé così avvincente che non ha bisogno di decorazione[91]") contengono dettagliati racconti e particolari della vita quotidiana militare dei suoi tempi, oltre che riflessioni personali e appassionate che ci permettono di comprendere la scelta di Nadežda di travestirsi. Già da bambina sentiva strette e opprimenti le mura di casa, dove per volontà della madre, così diversa e così lontana da lei, era costretta a stare per imparare i lavori a maglia; ma non vi metteva nessun impegno, sentendosi inadeguata e fuori luogo ("nelle mie mani tutto finiva col rompersi[92]") avvertendo invece, chiari e forti, l'amore per la libertà dell'aria aperta, per i cavalli e per le pistole, lo spirito cavalleresco, la tendenza guerriera, trasmessi dall'amato padre e dall'ambiente in cui era venuta al mondo, un campo di ussari. A Nadežda piaceva correre, arrampicarsi sugli alberi, avventurarsi nel bosco e nei luoghi nascosti, fare scherzi alle amiche, così compite e paurose di tutto; era quello che noi definiremmo oggi un "maschiaccio". E la ragazza era cosciente della sua diversità rispetto alle sue coetanee, non voleva dare dispiaceri alla madre ma sentiva che la sua natura, così come il suo aspetto fisico, non l'avrebbero portata a quella vita che ci si aspettava per una ragazza, fatta di buone maniere, di compostezza, di begli abiti, di atteggiamenti decorosi e di subordinazione al marito. La lunga citazione che qui riporto può farci comprendere meglio il disagio di genere provato da Nadežda, allora quattordicenne:

> Può darsi che avrei finito col dimenticare tutte le mie maniere da ussaro e sarei diventata una ragazza comune, come tutte le altre, se mia madre non mi avesse dipinta nei colori più cupi la sorte della donna. In mia presenza parlava con le espressioni più risentite del destino riservato a questo sesso: che a suo parere alla donna toccava nascere vivere e morire nella schiavitù, che le era destinata in sorte dalla culla fino alla tomba una cattività senza fine, una dipendenza gravosa e oppressioni di ogni sorta, che la donna era piena di debolezze, priva di qualsiasi perfezione e incapace di tutto: in una parola, la donna era la creatura più infelice, insignificante e spregevole di questo mondo. A me questi discorsi

[88] Vedi anche Annunziata Berrino, *La femmina masculiata* e Angela Russo, *La vedova nell'Ottocento: una figura di confine*, in L. Guidi, A. Lamarra (a cura di), op. cit., pp. 39-49, 51-57.
[89] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 160.
[90] Nadežda Durova, *Memorie del cavalier-pulzella*, Sellerio editore, Palermo, 1988.
[91] Ibid., seconda di copertina.
[92] Ibid., p. 15.

facevano girare la testa; decisi anche a costo della morte di rompere con un sesso che, come ero convinta, era stato maledetto da Dio. Anche mio padre diceva sovente: - Se invece di Nadežda avessi un figlio, non avrei da preoccuparmi per la mia vecchiaia: avrei un sostegno per il tramonto dei miei giorni -. A queste parole di mio padre, che amavo moltissimo, per poco non scoppiavo a piangere. Due sentimenti così opposti, l'amore per mio padre e la repulsione per il mio sesso agitavano la mia giovane anima con uguale forza; con fermezza e costanza poco caratteristiche per la mia età decisi quindi di escogitare un piano per uscire dall'ambito destinato dalla natura e dalle consuetudini al sesso femminile[93].

La ragazza attese il momento giusto per attuare i suoi propositi: rompere col sesso femminile, diventare un figlio per suo padre e una guerriera. Fu così che, venuta a conoscenza della sosta che i cosacchi avrebbero effettuato vicino alla sua città, nel settembre del 1806, Nadežda, poco più che ventenne, vestitasi dell'uniforme cosacca, i capelli tagliati corti e il colbacco in testa, fuggì di casa e raggiunse il reggimento nelle colline ai piedi degli Urali, nella speranza di unirsi a loro nel cammino verso le truppe regolari. Preso il nome di Aleksandr Vasil'evič e convinti gli ufficiali del suo desiderio di intraprendere la vita militare con queste parole: "non posso trovare la felicità in nessun'altra professione, eccettuata quella militare, e per questo mi sono deciso ad agire di mio arbitrio. Se rifiutate di prendermi sotto la vostra protezione, troverò anche da solo il modo di unirmi all'esercito[94]", per Nadežda cominciò la nuova vita in panni maschili. La ragazza riuscì poi ad arruolarsi nella cavalleria, facendosi passare per un diciassettenne di nome Durov fuggito di casa e dal padre che non voleva lasciarlo dedicare al servizio militare, e in seguito ottenne dallo zar Alessandro I la promozione ad ufficiale, nell'incontro a S. Pietroburgo, quando proprio a lui, che le confessava di aver sentito delle voci in merito al suo sesso, Nadežda ammise di essere in realtà una donna, supplicandolo di poter continuare la vita militare che da sempre aveva sognato. Lo zar la accontentò, attribuendole anche il nome di Aleksandrov in suo onore e in seguito la Croce di S. Giorgio al valore militare. Dopo il congedo nel 1816 dalla vita militare, col grado di capitano di cavalleria di stato maggiore e una pensione corrispondente, la Durova continuò a vestire da uomo e scrisse romanzi e racconti, oltre alle *Memorie*, ottenendo un certo riconoscimento negli ambienti della cultura russa; morì nel 1866 e fu seppellita con gli onori militari. La Durova nelle sue *Memorie* non inventò nulla, la sua storia è reale, ma "grazie al ritocco dell'omissione[95]" questa storia emerge più nettamente: infatti l'autrice non fa nessuna menzione del matrimonio e del figlio che aveva avuto prima di partire, forse perché fatti non conformi all'immagine che intendeva dare di sé. La sua è una specie di agiografia bellica, in cui si sottolinea l'opera della Provvidenza che

---

[93] Ibid., p. 22.
[94] Ibid., p. 74.
[95] Ibid., nota di Pia Pera, p. 195.

plasma il destino dell'eroina fin dall'infanzia[96], e che la porta a seguire questa vocazione rendendola ferma di fronte agli ostacoli, come Camilla, Bradamante e Giovanna d'Arco.

In Europa, insomma, esisteva una tradizione di donne soldato che risaliva al Medioevo e che fu viva soprattutto nel diciassettesimo e diciottesimo secolo, il periodo a cui risale la maggior parte dei casi conosciuti, come quelli visti finora. Le donne erano sempre state impiegate come vivandiere, servitrici, assistenti ai malati, senza contare quelle che si prostituivano e le mogli degli ufficiali o le amanti che seguivano i loro uomini in guerra, e perciò una certa conoscenza della vita militare e dell'ambiente della guerra e della trincea era diffusa e può aver fornito un background alla scelta di alcune di passare al ruolo di combattenti[97].

Su 119 casi di donne travestite studiati da R. M. Dekker e L. C. van de Pol per l'Olanda dell'età moderna[98], delle 93 donne di cui si conosce il lavoro in cui esse furono impiegate durante il loro periodo in panni maschili, 83 erano o erano state una volta, marinaio o soldato[99]. Molti di questi soldati erano di marina, o effettuavano trasporti per mare al servizio della Compagnia delle Indie Orientali od Occidentali; più della metà delle donne travestite era quindi impiegata negli affari di mare, ma questa grande rappresentanza potrebbe in realtà costituire una sovrarappresentazione, portata dal relativamente alto rischio di scoperta, dato che nella vita sulle navi la *privacy* era ridotta al minimo e una donna era costretta a vivere per un lungo periodo di tempo tra decine o centinaia di uomini in uno spazio ristretto. In ogni caso, deve essere stata reale la preferenza delle donne travestite per la vita di mare, anche solo per il fatto che come giovani uomini non scolarizzati provenienti dalle classi basse non avevano troppe alternative. L'esercito di terra interessò 22 dei casi olandesi conosciuti, e per i due terzi del totale il travestimento e l'impersonazione maschile furono effettuati con successo, visto che queste donne riuscirono a rimanere in servizio per lunghi periodi. In questo caso quindi può valere l'ipotesi opposta a quella addotta per le donne impiegate sulle navi, e cioè che si tratti di una sottostima dovuta al più basso tasso di rischio, e che vi siano state molte più donne soldato di quelle che, scoperte in vita o nella morte sul campo, hanno lasciato una traccia negli archivi.

Nella vita di molte di queste Amazzoni dell'Europa moderna, ad esempio di Christian Davis, Hannah Snell, Anne Mills, i pirati Mary Read e Anne Boney, o le combattenti francesi rivoluzionarie, la giustificazione addotta al transvestismo era l'amore[100]: l'amore romantico era un motivo convenzionale della donna combattente, una spiegazione ragionevole e comprensibile che queste donne travestite presentavano nelle aule dei tribunali, una volta

---

[96] Ibid., p. 196.
[97] R. M. Dekker, L. C. van de Pol, *Republican Heroine…*, cit., p. 358.
[98] R. M. Dekker , L.C. van de Pol, *The Tradition…*, cit.
[99] Ibid., p. 9.
[100] J. Wheelwright, op. cit., p. 117.

scoperte, e che le corti spesso tolleravano, ma noi possiamo immaginare che ciò non rappresentasse l'unica spinta all'adozione di una nuova identità maschile, e che in questa decisione radicale di trasformazione della propria esistenza giocassero anche altri fattori, come l'amore per l'avventura, un orientamento omosessuale, il desiderio di protagonismo (che nella vita quotidiana poco poteva essere soddisfatto soprattutto se la donna non apparteneva all'élite aristocratica), quello di esplorare il mondo, di evadere dai confini ristretti di una città e di un destino di miseria e solitudine. La vita dell'esercito in ogni caso garantiva almeno vitto e alloggio, e nei casi di donne che riuscivano a non farsi scoprire o che sopravvivevano alla battaglia e alle malattie, anche una pensione, oltre alla prospettiva di una vita avventurosa e alternativa a quella che si prospettava alla donna comune. R. Dekker e L. van de Pol ci mostreranno poi che aldilà dei motivi più spesso presentati dalle donne stesse per giustificare la decisione di farsi passare per uomo, o di quelli più immediatamente visibili, come la spiegazione patriottica - molto spesso valida ma non esclusiva, per le donne soldato -, la spinta romantica, la necessità economica, esistevano motivi più profondi o inconsci, legati alla sfera sessuale e psicologica[101].

In ogni caso, il travestimento ha rappresentato per le donne lo stratagemma per l'attraversamento dei confini dell'identità prescritta e per l'espressione di quelle doti o di quei caratteri che eccedevano "il modello normativo di femminilità" come le abilità intellettuali, la forza fisica, la tensione eroica, e per svolgere lavori che erano loro preclusi, viaggiare, combattere: insomma, aggirare i limiti di un'esistenza per molti versi prestabilita[102]. Vi furono infatti altre impersonatrici maschili che si impegnarono in attività diverse da quelle del soldato di terra o di mare. Ancora, lo studio di Dekker e van de Pol ci porta a conoscerne qualcuna e a comprendere meglio ciò che significò per queste donne rifarsi una vita attraverso un'identità sociale maschile, quelli che furono gli espedienti utilizzati per rendere verosimile e duraturo il travestimento, e le difficoltà materiali e psicologiche che tali donne sopportarono.

La tradizione del transvestismo e la differenziazione dei generi nell'Europa moderna.

Nell'Europa dell'epoca moderna, esistevano forme tradizionali di travestimento temporaneo e altre occasioni in cui una donna poteva scegliere di travestirsi, e in cui tale travestimento era usuale e spesso accettato. Momenti tipici del mascheramento erano naturalmente il Carnevale e le feste, durante i quali i miti e le immagini del Mondo alla Rovescia e del Paese di Cuccagna prendevano vita, generando un'inversione, anche attraverso una particolare adozione di abiti, dei ruoli sociali e sessuali, nonché dei regni

[101] Vedi in questa tesi p. 56 e seguenti e capitolo 2.2.
[102] L. Guidi, op. cit., p. 59.

umano e animale[103]. In particolare poi, durante la festa di S. Agata, celebrata il 5 febbraio, le donne comandavano sugli uomini[104]. Il confine tra la festività e la rivolta poteva talvolta diventare molto sottile, in virtù di un certo legame di fondo tra i due tipi di manifestazione della cultura popolare, un legame che si fondava sul carattere carnevalesco di entrambe, le cui dinamiche presentavano in comune, infatti, il rovesciamento e l'eccesso. Nel tempo speciale del Carnevale e delle feste (ad esempio celebrazioni dedicate a santi, come quella di S. Agata, S. Martino, S. Giovanni Battista, la "festa dell'asino", la "festa dei folli", le feste agricole) infatti, vivevano i motivi del rinnovamento, dell'abbassamento grottesco, del cambiamento, con i loro portati ambivalenti, di gioia ed inquietudine. Con l'abolizione provvisoria dei rapporti gerarchici e il rovesciamento dei ruoli, col senso di libertà e sfrenatezza che anima la festa, poteva prodursi un clima di eversione dal significato politico-sociale dalla doppia valenza. Infatti, l'interpretazione principale che è stata data della libertà della festività mette l'accento per lo più sul significato di valvola di sfogo di questa, che avrebbe permesso, nel tempo eccezionale della festa, di allentare le tensioni sociali sospendendo temporaneamente le gerarchie e le convezioni del tempo della normalità: una sospensione e un rilassamento temporanei dei ruoli sociali che in realtà giocavano in favore del controllo sociale e del rafforzamento dell'ordine esistente. D'altro lato, tuttavia, non sono mancati gli esempi di un passaggio dalla violenza simbolica e controllata del Carnevale alla rivolta vera e propria (ad esempio, diversi carnevali della prima età moderna, e soprattutto il famoso Carnevale di Romans del 1580)[105] . Per quanto riguarda il travestimento delle donne, esse potevano scegliere di vestirsi da uomo nell'ambito di lotte e rivendicazioni popolari, che abbiamo visto avere in comune con le feste il carattere carnevalesco, e quindi il travestimento e il ribaltamento dei ruoli.

Un travestimento temporaneo poteva essere adottato anche per affrontare un viaggio con più sicurezza e comodità, oppure in occasione di serate di scherzi e bagordi, o con un fine di allettamento erotico, quando ad esempio le prostitute giravano per le strade e le locande vestite da uomini per attirare i clienti, attraverso il gioco di ambiguità provocato dal contrasto tra gli abiti maschili e la vera identità femminile che essi celavano in parte ma sensualmente suggerivano.

Queste tipologie di travestimento in panni maschili, sebbene temporanee e circoscritte a determinate occasioni, potevano tuttavia avvicinare la donna ad esperienze nuove e a prendere familiarità con le tecniche e gli espedienti legati all'impersonazione maschile, fino a ricavarne lo stimolo per un'adozione più duratura dell'abito maschile o almeno l'idea[106].

[103] Samanta Sessa, *Cultura popolare e Carnevale. La festa carnevalesca all'interno della tradizione popolare europea*, elaborato finale triennale, consultabile su http://etd.adm.unipi.it/.
[104] Ibid., p. 44.
[105] Ibid., pp. 52-53.
[106] R. M. Dekker, L. C. van de Pol, *The Tradition…*, cit., pp. 7-8.

I 119 casi olandesi studiati da e van de Pol, venuti alla luce negli archivi giudiziari di Amsterdam, Leida e nella documentazione archivistica della Compagnia delle Indie olandese, riguardano propriamente donne che si travestirono da uomini e che vissero come tali, o che perlomeno ebbero l'intenzione di farlo, nel periodo che va dal Cinquecento a tutto l'Ottocento, con picchi di frequenza di segnalazioni nel Seicento e nel Settecento. Sullo sfondo di una tradizione di travestitismo più ampia, che secondo gli autori caratterizza l'Europa moderna nord-occidentale, essi hanno riconosciuto dei tipi e dei motivi simili nelle storie delle donne travestite, come le ragioni e i problemi pratici, a cui si sono sovrapposti e intrecciati adattamenti personali e motivazioni legate alla propria biografia. Abbiamo già visto che delle 93 donne di cui l'occupazione è conosciuta, ben 83 furono impiegate come soldati o marinai, ma visto che queste erano professioni pericolose per il mantenimento del segreto della propria identità, dato il ristretto ambito di *privacy* nell'esercito o su una nave, si può pensare che siano esistite molte più donne travestite impiegate in altri lavori caratterizzati da un più basso rischio di scoperta, le quali perciò non furono smascherate e non lasciarono traccia negli archivi. Qualcuna delle donne conosciute lavorò come operaio a giornata, mozzo di stalla, calzolaio, scalpellino, operaio tessile o valletto al servizio di qualcuno, altre non riuscirono ad ottenere una professione stabile e vissero elemosinando, o attraverso il furto e la truffa. Tutte le *passing women* provenivano dai ceti popolari, alcune erano straniere, quasi tutte erano nubili e molto giovani, di un'età tra quella puberale e quella in cui ci si aspettava che una ragazza si sposasse (tra i 16 e i 25 anni), quando decisero di vivere le loro vite come uomini. In precedenza, come donne, esse erano state impiegate come serve, filatrici, sarte, venditrici ambulanti, o in altre tipiche forme di occupazione femminile, caratterizzate da basso livello di istruzione, prospettive limitate di carriera e bassa paga.

Problemi familiari di vario tipo erano comuni a molte di loro, come la mancanza di uno o entrambi i genitori, la condizione di figlia illegittima o la povertà di una famiglia numerosa, e per questo fin da giovani le ragazze dovettero cercare di mantenersi da sole. Questo fattore biografico, sebbene non eccezionale visto che in età preindustriale molti bambini e ragazzi rimanevano orfani oppure avevano molti fratelli o sorelle, unitamente al fatto che ad un uomo si aprivano maggiori possibilità di lavoro e carriera, rende ben comprensibile la scelta di un cambio di sesso: persino nello stesso tipo di occupazione, il lavoro svolto da un uomo era meglio remunerato e riconosciuto di quello della donna, come ci racconta la storia di Maritgen Jans, la quale, lavorando come donna alla torcitura della seta riusciva a malapena a sopravvivere, e tornata sul lavoro dopo qualche tempo in vesti maschili, in qualità di David Jans, vide in breve tempo riconosciuta e meglio pagata la propria abilità[107].

Immediatamente successive alla decisione del cambio di sesso, erano numerose difficoltà di ordine pratico. Prima di tutto occorreva riuscire a garantire la segretezza del travestimento,

---

[107] Ibid., p. 33.

e perciò molte donne dovettero spostarsi in luoghi dove non erano conosciute, e dovevano farlo da sole, a meno che non avessero qualcuno che le sostenesse nella loro nuova avventura; anche procurarsi un vestito da uomo era un problema di non poco conto, visto che la gente comune possedeva pochi abiti, spesso di seconda mano, e bisognava quindi vendere prima l'abito da donna o rubarne uno maschile[108]. Occorreva poi trovarsi un lavoro, ambientarsi nel nuovo paese, e presentarsi col nuovo nome maschile, dando inizio ad una personificazione che risultasse credibile. Le donne dovettero cercare di interpretare al meglio gli atteggiamenti, le maniere, il modo di porsi e di parlare di un uomo, modificando le proprie attitudini corporali, la maniera di sedersi, di alzarsi, di camminare, di mangiare, di muoversi. Ciò perché i due sessi sono legati a un tono, dei movimenti e dei lineamenti che sono loro propri e "rimaniamo scioccati nel vederli fuori posto", scrive Diderot nell'articolo "*efféminé*" dell'*Encyclopédie*[109]. Una civilizzazione dei comportamenti, che passava anche attraverso un'educazione dei corpi, fu un fenomeno dell'epoca moderna che riguardò per prime le classi superiori, principalmente la società di corte e l'aristocrazia, tra le quali si diffuse un sistema di controllo e autocontrollo riguardante il modo di comportarsi in pubblico, le maniere, la presentazione di sé in società, la quale prevedeva comportamenti differenziati secondo il genere sessuale[110]. È difficile però non immaginare che una qualche differenziazione dei comportamenti secondo una declinazione sessuale non sia stata presente anche tra i ceti popolari, e sappiamo ad esempio che un certo tipo di portamento nel muoversi, nel gioco e nella danza improntato alla modestia e al pudore (nel senso sia di non mostrare il proprio corpo sia di restare al proprio posto), era una qualità richiesta anche alle donne del popolo[111].

Perciò possiamo immaginare che non fosse affatto facile per una donna lasciare da parte le proprie abitudini comportamentali ed adattarsi ad agire le attitudini del sesso opposto. Per diventare credibilmente un uomo, le donne dovevano persino cercare di orinare in piedi, di fornirsi di qualcosa che sotto i pantaloni ricordasse gli organi sessuali maschili, naturalmente nascondere le mestruazioni e stare continuamente all'erta quando si lavavano e si vestivano. Alcune si fasciavano il seno e portavano pantaloni e camicie ampi per nascondere le forme, come anche il cappello da uomo, che facendo parte del vestiario maschile tipico aiutava la dissimulazione. Per le donne impiegate sulle navi o nell'esercito, di solito il flusso di sangue mensile veniva giustificato con un disturbo particolare o una malattia venerea. Per quanto riguardava il dotarsi di finti organi sessuali maschili, sappiamo che potevano essere utilizzati una cinghia di pelle legata intorno al basso ventre, con, davanti, una imbottitura e una fibbia di metallo che da sotto i pantaloni creasse una specie di protuberanza, mentre per orinare è attestato nei documenti e in una canzone popolare l'utilizzo a mo' di pene artificiale di un

[108] Ibid., pp. 12-14.
[109] Citato in S. Steinberg, op. cit., p. 147.
[110] S. Steinberg, op. cit. p. 151, riferimento a *La civiltà delle buone maniere* di Norbert Elias.
[111] Ibid., pp. 155-156.

corno ricoperto di pelle tenuto legato ai fianchi[112]. La personificazione maschile creava problemi non solo al livello della recitazione e della costruzione esteriore di una parte maschile verosimile, ma anche a livello psicologico e di mentalità: costante fu la paura delle donne travestite di essere scoperte, e costante l'impegno e l'attenzione che dovevano mettere nell'imitare il linguaggio, la mimica e persino il modo di pensare degli uomini, ad esempio quando una donna doveva dimostrare ai compagni di reggimento o di lavoro, o ai vicini, di saper corteggiare una donna, di apprezzare i passatempi e i costumi delle locande e delle strade, come il vino, i giochi di carte, il linguaggio sconcio e le bestemmie, il fumare la pipa, o di trovarsi a suo agio tra le risse e le scazzottate che potevano scoppiare.

Il travestimento di un quarto delle *passing women* venne scoperto nel giro di brevissimo tempo, pochi giorni o qualche ora; quello di un altro quarto riuscì a reggere per qualche mese, mentre il travestimento delle restanti si prolungò per la durata di anni: poche donne, tra cui Maria van Antwerpen e Catharin Rosenbrock, addirittura vissero da uomini più di 10 anni. Non sempre la fine del travestimento fu dovuta alla scoperta della reale identità della donna, a causa di una malattia, della scarsità di *privacy*, di una punizione, o della cattiva riuscita della *performance* in panni maschili, bensì fu il risultato della scelta da parte della donna di un ritorno ai panni femminili. Ad esempio, delle donne che si arruolarono sulle navi delle Compagnie delle Indie Occidentali e Orientali, molte dismisero i panni maschili una volta giunte a destinazione in un paese dove potevano provare a costruirsi una vita migliore di quella in patria, ma sempre con un'identità sociale femminile[113]. Soprattutto per quelle donne che si impiegarono sulle navi o nell'esercito, è sorprendente il fatto che molte ebbero successo nel passare come uomini in condizioni non certo agevoli, che comprendevano una vita in comune con molti uomini e il rischio di ferite e malattie che potessero far scoprire il corpo. La spiegazione offerta in proposito da Dekker e van de Pol si ricollega non tanto alla scarsità di igiene e di cambi di vestiti che vigeva nell'esercito o sulle navi, e che quindi forniva alle donne la giustificazione per non spogliarsi, quanto al fatto che esisteva una forte rigidità nella differenziazione tra i generi sessuali, all'epoca[114]. Indossare dei pantaloni, o una divisa da marinaio o da soldato, portare i capelli corti e incolti, mostrarsi a fumare o a bere portavano uno spettatore a credere automaticamente di trovarsi di fronte un uomo, magari un impubere o un giovane, dato che le donne travestite da uomo, per l'assenza di barba o di peluria, o la costituzione più sottile e minuta potevano somigliare molto più ad un ragazzo che a un adulto.

La storia di una donna marinaio francese è esemplare nel mostrare quanto le assunzioni automatiche relative agli abiti, in particolare al simbolo della mascolinità, i pantaloni, potessero essere profondamente radicate negli schemi percettivi e riconoscitivi di un

[112]R. M. Dekker, L. C. van de Pol, *The Tradition…*, cit., pp. 15-16.
[113] Ibid., p. 19.
[114] Ibid., p. 23.

occidentale di età moderna. Jeanne Barè fu la prima donna a fare il giro del mondo, tra il 1766 e il 1769, in qualità di servitore sul vascello dell'esploratore Bougainville. Ella riuscì a farsi credere un uomo dai propri compagni per tutto il viaggio, quando ecco che, appena sbarcato l'equipaggio a Tahiti, gli abitanti del posto riconobbero immediatamente in lei una donna! I Nativi infatti non possedevano le stesse assunzioni degli Europei riguardo i pantaloni e gli altri accessori legati al genere maschile, e come i bambini, ancora liberi dai codici estetici e dalle convenzioni di genere profondamente radicati negli adulti (era stato uno di loro a far scoprire il travestimento di Maria van Antwerpen e di un'altra donna dei casi olandesi[115]), essi riuscivano a vedere aldilà dell'apparenza, dell'apparenza culturalmente costruita del genere che passava anche attraverso il carattere sessualmente differenziato dell'abbigliamento. Bougainville, che narra il fatto nel suo *Voyage autour du monde,* sottolinea la differenza tra i marinai dell'*Étoile*, che talvolta si erano trovati a nutrire dei sospetti sull'identità del loro compagno, senza esserne sicuri, e i Tahitiani che invece ebbero da subito la certezza immediata del sesso di Jeanne Baré, una certezza che risultava da una sorta di percezione naturale, anteriore alla civilizzazione, cioè non ancora distorta dai codici sociali e non ancora divenuta artificiale[116]. I marinai avevano trovato particolare il loro domestico, un po'effeminato, pudico, piccolo di statura, senza barba e dalla voce acuta, ma viste la sua tempra e le conoscenze botaniche, qualità che reputavano maschili, essi continuarono a credere che egli fosse un uomo, del quale tutto sommato certi elementi esteriori femminili potevano essere ricondotti alla giovane età. " 'La coerenza del genere' mette uno schermo davanti al sesso"[117]: la forza e il sapere sono qualità fisiche e morali ritenute così connesse al maschile che il possederle fa di una donna travestita un uomo. Addirittura, persino una donna vestita degli abiti del suo sesso poteva essere presa per un uomo, come accadde a Madame de La Guette nel 1652, quando in viaggio verso Bordeaux, diretta dal marito per convincerlo ad abbandonare la fazione dei nobili in rivolta contro il re, venne creduta un uomo travestito a causa delle sue conoscenze dell'arte militare e degli avvenimenti politici di cui ella diede prova davanti ad un governatore; e molte donne soldato, se riuscirono ad ottenere successo nei panni maschili, lo dovettero anche alle proprie qualità ritenute virili, come il coraggio, il valore, l'eroismo.

Il corpo europeo è portatore, secondo un'espressione comune nel XVIII secolo, di "segni d'istituzione": segni che si contrappongono, nella visione dei Lumi, a quelli naturali (anteriori alla creazione del linguaggio, come grida e versi per la manifestazione di gioia o dolore), e che si sovrappongono ai sentimenti e alle emozioni spontanei sottolineando le differenze sociali e artificiali tra gli uomini. L'abito è tra questi, è un segno che non copre il corpo in un modo neutro, rendendo gli uomini simili tra loro, bensì conferisce ad esso una qualità e

[115] Ibid., p. 23.
[116] S. Steinberg, op. cit., p. 157.
[117] Ibid., p. 158.

distingue gli individui secondo declinazioni di tipo sessuale e sociale, come risulta in modo ben visibile dall'esistenza delle leggi suntuarie d'Ancien Régime, che avevano tra gli obiettivi quello di legare un determinato abito al genere sessuale, al rango sociale, alla dignità e all'età dell'individuo[118]. Proprio perché sono previsti abiti diversi e separati per gli uomini e per le donne, il travestimento può divenire credibile, e l'esistenza di un'obbligazione imposta agli ermafroditi - che essi prendessero degli abiti conformi al sesso che era più visibile in loro, o che era stato scelto, qualora non ve ne fosse stato uno predominante - rende più chiaro il significato dell'abbigliamento come marchio indispensabile dell'identità sessuale[119].

L'"effetto travestito" nel teatro, nella letteratura e nella cultura.

Il travestimento e le impersonazioni, il gioco e le sperimentazioni con i generi furono motivi che conobbero nel corso dell'età moderna una diffusione crescente, trovando spazio all'interno delle opere teatrali, nella letteratura - ad esempio nelle novellistica italiana[120]- , nell'opera del Settecento, con i castrati, nelle feste, nel Carnevale, oltre che nella vita quotidiana di gente comune: oltre ai casi di donne "amazzoni" che abbiamo conosciuto, ve ne saranno altri, come il famoso Cavalier D'Eon, l'abate Choisy, gli ermafroditi e le donne che incontreremo per le strade dell'Europa settentrionale e Mediterranea, e della Toscana.

Un romanzo che ha come protagonista un'eroina travestita, di grande successo alla fine del '600, è il francese *Vie du chevalier Baltazar*[121]: Madeleine Delfosses, chiamata "il cavalier Baltazar", è la figlia di un soldato, che lei non ha mai conosciuto, ma che le ha trasmesso in un qualche modo l'amore per le armi; così, molto giovane, a dieci o dodici anni, la ragazza riesce ad entrare nelle truppe come paggio di un ufficiale, facendosi passare per maschio. Tali motivi – della ragazza che aspira alla vita militare, e che si fa valere per le sue abilità e i cui meriti verranno riconosciuti da tutti – erano molto conosciuti nella letteratura popolare, non solo francese. Ad esempio si ricorda un romanzo apparso in Olanda nel 1759, in cui la protagonista Rosetta vive delle esperienze che sembrano improntate a quelle di Maria Van Antwerpen, conosciute attraverso la sua autobiografia dal titolo "L'eroina di Breda" e da canzoni popolari che ricordavano dei suoi matrimoni con altre donne e delle sue glorie militari[122]. Di nuovo, incontriamo il legame tra realtà e *fiction* che era emerso a proposito delle testimonianze e delle biografie delle donne travestite.

---

[118] Ibid., pp. 159-160; per le leggi suntuarie vedi in questa tesi p. 41 e seguenti.
[119] Ibid., p. 160.
[120] Graziella Pagliano, *Il motivo del travestimento di genere nella novellistica e nel teatro italiano del Rinascimento*, in C. Giorcelli (a cura di), *Abito e identità*, Edizioni Associate, Roma, 1995, pp. 23-94.
[121] S. Steinberg, op. cit., p. 80.
[122] Ibid., p. 90. Vedi anche R. M. Dekker, L. C. van de Pol, *The Tradition…*, cit.

Il gioco dei generi appare come motivo letterario nella narrazione epico-cavalleresca del XVI e XVII secolo, ad esempio nell'*Orlando Furioso* di Ludovico Ariosto. Bradamante è infatti una giovane fanciulla, eccellente nelle arti belliche e piena di virtù cavalleresche che, spesso scambiata col fratello gemello Ricciardetto, fa innamorare la principessa spagnola Fiordispina, a cui subito la ragazza rivela la vera identità. La principessa le chiede comunque di rimanere da lei per la notte, pregando perché la ragazza cambi di sesso, ma dopo che Bradamante ha raccontato l'avventura al fratello, sarà proprio Ricciardetto ad accogliere l'invito della principessa, vestendosi dell'armatura della sorella. Insieme, nel letto, il ragazzo rivelerà a Fiordispina della sua magica trasformazione in uomo, e così il potenziale incontro omosessuale viene neutralizzato e ricondotto a quello eterosessuale. Le donne guerriere dell'*Orlando Furioso*, e anche dell'*Orlando innamorato* di Boiardo, cioè Bradamante e Marfisa, sembrano ricollegarsi alle figure mitiche dell'epica classica, le Amazzoni, quali Pentesilea e Camilla, ed agli esempi storici di donne dedite alla guerra, come Giovanna d'Arco[123]: donne che per il ruolo che svolgono, quello di guerriera, indossano l'armatura come parte essenziale di questo ruolo, come facevano gli uomini, distinguendosi dal personaggio femminile che invece, in circostanze eccezionali, è portato ad assumere l'abito maschile per camuffarsi ed uscire da una situazione difficile e che nelle prove belliche rivela l'insicurezza della donna non abituata alle armi e alla durezza della battaglia. Le guerriere, invece, appaiono forti, sicure, indossano con disinvoltura l'armatura e sanno duellare e cavalcare; si avvicinano al tipo della "pulzella", una sorta di essere particolare, non totalmente uomo né donna[124].

Accanto alla virago classica, alla guerriera dei cantori medioevali, che pur prode e valorosa cerca nella maggior parte dei casi un marito guerriero, e qualche figura di donna in altri cantari ispirati al ciclo bretone o ai fatti mitici, è la guerriera di epoca umanistica quella che più di tutte riesce a raggiungere un'affermazione autonoma, un ruolo attivo, libero e degno come quello dei protagonisti maschili[125]. La donna guerriera è un personaggio che trae in inganno: il suo aspetto è quello di un cavaliere, l'armatura copre e mortifica le forme, i capelli sono corti o raccolti in una cuffia, sotto l'elmo, e la visiera abbassata nasconde anche l'ultima zona potenzialmente rivelatrice, quella degli occhi. Le altre donne possono essere convinte di trovarsi di fronte ad un uomo ed innamorarsi, come è successo a Fiordispina. Il gioco e la *suspense* legati al travestimento e alle apparenze vengono resi più complessi in Ariosto, rispetto a Boiardo, il quale ben presto rivela che il cavaliere che con tre paladini è nei pressi del fiume è in realtà Marfisa, la regina venuta dall'Oriente, così come Bradamante subito è lodata per la bellezza e definita "donzella di bona raccia". In Ariosto invece

---

[123] Marta Savini, *«- Io sono un cavalier -, disse la dama». Ambiguità e gioco nei travestimenti delle donne guerriere in Boiardo e Ariosto*, in C. Giorcelli (a cura di), op. cit., pp. 129-154.
[124] Vedi la pulzella come "terzo", p. 46.
[125] M. Savini, op. cit., p. 132.

prevalgono le espressioni dell'apparenza ingannevole e le suggestioni del dubbio, soprattutto in relazione a Bradamante, che già nell'*Innamorato* è protagonista di prolungate finzioni[126]. Anche quando, ferita e sola, si reca ad un eremo per chiedere ospitalità nasconde di essere donna, identificata forse totalmente nel suo ruolo di cavaliere; v'è poi l'equivoco già ricordato che coinvolge Fiordispina, e un continuo alternarsi di travestimenti e rivelazioni, casi ed equivoci che ricordano la tradizione della novellistica.

Proprio nella novellistica e nel teatro italiani del Cinquecento è molto frequentato il motivo del travestimento di genere, di cui la principale fonte sembra essere stata Boccaccio, che presenta nel Decameron tre casi di travestimento[127]. Nel primo caso, inserito nella terza novella della seconda giornata, si racconta del travestimento della figlia del re d'Inghilterra che per sfuggire al matrimonio con una persona più anziana indossa l'abito di abate e si mette in viaggio verso il Papa per chiedergli un marito più confacente; durante il viaggio la fanciulla conoscerà colui del quale si innamorerà e le diverse situazioni problematiche, come il matrimonio e i rapporti col padre, verranno ricomposte: in questo caso il travestimento ha portato ad un *quid* importante rispetto a quello di partenza. Anche nel secondo episodio di travestimento, all'interno della nona novella della medesima giornata che ha come tema il lieto fine oltre speranza di chi era da diverse cose tormentato, l'abito maschile viene preso per sfuggire ad un pericolo e di nuovo, non solo si ottiene lo scopo ma qualcosa in più, che in questo caso è la punizione dell'ingannatore che aveva portato il marito della donna travestita a farla condannare a morte. Nel terzo caso, narrato nella settima novella della settima giornata, sul tema delle beffe compiute dalle mogli ai mariti, abbiamo una donna che per ingannare il marito riesce a convincerlo a vestirsi da donna, facendogli credere che in questo modo la salverà dalla possibilità di adulterio. Anche in questo caso lo scopo viene raggiunto e in più la vicenda presenta una connotazione di ridicolo e di beffa che non interessa invece i travestimenti di una donna in uomo: il travestimento di un uomo in abiti femminili infatti assume la valenza degradante di una scarsa virilità, che ricorda la connotazione negativa del periodo di servitù femminile di Ercole[128].

Nelle novelle italiane del Trecento e del Quattrocento che si interessano del travestimento di genere si nota che le motivazioni del soggetto sessualmente determinato sono diverse: nel caso degli uomini, essi scelgono o subiscono il travestimento come espediente per avvicinarsi alle donne o per farsi beffe – o divenire oggetto di beffe - di qualcuno; le donne invece, con un accento più grave, si travestono per sfuggire a situazioni di pericolo, dunque per la salvezza, e per un fine che in abito da donna non avrebbero potuto conseguire. Per quanto riguarda il Cinquecento, si hanno, nella novellistica italiana che si interessa del gioco

[126] Ibid., pp. 137, 143.
[127] G. Pagliano, op. cit., p. 25.
[128] Ibid., p. 29.

di genere[129], nove casi di travestimento di uomini in donne e sedici dell'evento inverso: ancora la serie dei travestimenti degli uomini presenta lo scopo di relazione sessuale e/o di beffa con connotazioni di ridicolo e di allegria, mentre quella delle donne è più varia, e presenta, oltre al tema della salvezza e della fuga, quello dell'interesse economico, quello dell'avvicinamento all'oggetto d'amore, la prova del proprio valore e del proprio ardire (che ricorda le imprese delle donne guerriere dei poemi), e il travestimento adottato per il Carnevale.

Per quanto concerne il teatro italiano contemporaneo alla novellistica appena osservata, le commedie presentano una ricca utilizzazione del motivo del travestimento di genere, proponendo le motivazioni già incontrate ed interessanti allusioni ai costumi omosessuali, anche se la minaccia omoerotica viene alla fine sventata quando vengono svelate le vere identità e celebrati matrimoni tra coppie eterosessuali[130]. Nel teatro inoltre vi sono possibilità di manifestazione di un punto di vista del soggetto che si traveste, vengono approfonditi i contrasti interni e le riflessioni dell'individuo che gioca o si tormenta con la corrispondenza o lo scarto tra identità personale e identità sociale. Soprattutto, sembra che le commedie presentino aspetti del transvestismo similari a quelli che offriva la realtà dell'epoca, *in primis* il fatto che l'abito femminile venga sentito come costrittivo, denigratorio o derisorio e quello maschile, al contrario, sia legato alla conquista e all'esperienza di maggiori libertà: infatti questo permette ad esempio alle donne di circolare per le vie e gli spazi pubblici, della città e del contado, le rende meno vulnerabili nel corso di un viaggio o nelle ore notturne, offre loro l'accesso a mondi prettamente maschili o più frequentati dagli uomini come quelli dell'istruzione, della guerra e del mare; apre al genere femminile degli spazi altrimenti non concessi. Gli uomini possono servirsi dell'abito da donna per fuggire da una situazione di pericolo, e soprattutto introdursi negli spazi privati delle donne, una camera da letto, un convento.

Legati al travestimento sono i temi, nelle trentaquattro commedie del Cinquecento prese in considerazione da Pagliano, dell'allusione omoerotica e dell'infante abbandonato e adottato[131], all'interno di una sperimentazione dell'identità che gioca e si contrappone alle norme, ed è più ampia rispetto a quella legata al genere: ad esempio, nel motivo, così presente nelle commedie, dell'infante rapito dai corsari o perduto, adottato poi come servo o schiavo e di cui vengono alla fine riconosciute le origini non servili, si trovano la costruzione della propria identità in un contesto lontano da quello d'origine, le riflessioni sulla mobilità sociale e sui matrimoni socialmente "misti", l'identità celata del protagonista e quella assunta nella nuova vita, l'io moltiplicato o il "doppio" che può conquistarsi, o meno, uno spazio d'azione più ampio o diverso da quello assegnato per nascita. Attraverso poi i travestimenti

[129] Si tratta di ventiquattro racconti di dodici autori di novelle, studiati da Pagliano, op. cit., p. 35.
[130] Ibid., p. 48.
[131] Ibid., p. 50 e seguenti.

di genere, spesso da parte di questi stessi fanciulli rapiti dai corsari o adottati, che, cresciuti, per un qualche motivo scelgono di travestirsi (ad esempio nella *Calandria* di Bibbiena[132], una bambina presa dai Turchi viene abbigliata e cresciuta da uomo dalla nutrice e da un servo per proteggerla, mentre il fratello gemello che risiede a Roma ogni tanto si traveste da donna per recarsi tranquillamente dall'amata Fulvia), si creano non solo allusioni e passioni di tipo omosessuale tra questi travestiti e gli ignari personaggi che vengono ingannati dai ben riusciti travestimenti, ma anche richiami alla tradizione neoplatonica dell'androgino, alla dimensione della totalità primordiale, all'esperienza su di sé dell'altro sesso, attraverso lo scambio degli abiti e l'amore reciproco dei gemelli: "l'artificio della gemellarità bisessuale sarebbe una sonda simbolica verso la zona anteriore ad ogni distinzione di ruoli sessuali e di ruoli di potere, la zona dell'androgino ermafrodito"[133]. V'è poi ne *L'Alessandro* di Piccolomini[134] la situazione fino ad allora mai incontrata della coppia che permane nelle tre forme possibili – uomo/donna, donna/donna e uomo/uomo – composta dai medesimi individui che cambiano l'abito nel corso della storia e che anche quando credono di relazionarsi con una persona del loro stesso sesso non rifiutano di vivere il potenziale amore che li unisce.

Lasciate da parte le più semplicistiche giustificazioni date alla reiterazione del motivo del travestimento di genere, come quelle della pura volontà comica e della relazione dell'omosessualità presentata sul palcoscenico con quelli che sarebbero stati i costumi dell'epoca – spiegazioni che comunque in parte concorrono nella scelta dell'utilizzo del travestimento – si deve ricordare che i travestimenti e gli scambi di persona non sono solo di genere, ma richiamano invece il problema intero dell'identità, il rapporto tra il sé e la norma, le convenzioni e i ruoli sociali. Si devono inoltre coinvolgere le interpretazioni avanzate a proposito di altri ambiti e periodi letterari, come quella della storica Zemon Davis, che collega il travestimento di genere individuato nelle festività popolari inglesi e tedesche del XV e XVI secolo ai riti di passaggio o di fertilità, alla derisione delle gerarchie prestabilite e alla proposta carnevalesca di nuovi sistemi di convivenza sociale[135], o quella presentata a proposito del teatro inglese e in particolare di quello di Shakespeare, che ritiene che il travestimento indichi il superamento dell'identificazione tra persona e ruolo sociale, la scoperta della coscienza individuale, una tendenza a perturbare l'ordine sociale e la liberazione del soggetto dal senso di colpa. L'individuo può allora, attraverso l'abito del sesso opposto, superare gli interdetti e i limiti legati al proprio ruolo sessuale. L'abito infatti segnala il sesso dell'individuo che lo porta - l'abbigliamento costituisce una comunicazione non

[132] Ibid., p. 51 e relativa nota a p. 88: l'opera venne rappresentata a partire dal 1513.
[133] Ibid., p. 53.
[134] Ibid., p. 62 e nota a p. 89: Alessandro Piccolomini, *L'Alessandro*, prima edizione nel 1545.
[135] Natalie Zemon Davis, *Le culture del popolo: sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 1980.

verbale strutturata in segni convenzionali che risentono delle concezioni di vita dell'epoca - e ne delimita gli spazi sociali e di azione: attraverso l'assunzione dell'abbigliamento femminile o maschile, il travestito sperimenta una condizione psicologica, sociale e culturale tanto diversa quanto separato è lo spazio riservato ai due generi in una certa epoca, e, insieme, sperimenta questa nuova condizione mantenendo "il proprio punto di vista di genere, dunque in uno straniamento, o in una ambiguità, particolari"[136].

La storia dell'attore travestito a teatro – teatro che nel Medioevo è legato soprattutto alla religione e alla rappresentazione dei Misteri e della Storia Sacra - inizia col rifiuto dell'interprete femminile, che viene sostituita dall'uomo, e soprattutto dal ragazzo. Nell'Antica Grecia e in Estremo Oriente le necessità dinamiche del teatro portarono a stupefacenti travestimenti e stilizzazioni dei generi che si sono poi costituiti in un'arte a sé, come quella dell'*onnagata* giapponese, il travestito del teatro Kabuki, dalla raffinatissima tecnica e sapienza che propone non l'interpretazione del ruolo femminile, ma la rappresentazione di esso attraverso codici visivi, fonici e comportamentali (come le vesti, il trucco, l'acconciatura, il falsetto, le movenze aggraziate), codici raccolti in veri e propri sistemi stilizzati e distorti per iperbole[137].

Per quanto riguarda l'Europa, i grandi momenti storico-culturali che videro all'opera il travestito furono il teatro elisabettiano–shakespeariano e l'opera lirica del '700.

Nel teatro del Rinascimento inglese, il travestimento, che in generale è un espediente tipico del teatro, una delle facce dell'essenza del teatro, trova un'utilizzazione di dimensioni colossali. Ad esempio, nell'opera di Shakespeare, spesso i personaggi femminili, come Lady Macbeth, si virilizzano in una sorta di essere androgino, mentre certe figure sono esplicitamente dei travestiti, come Viola e Rosalinda: qui il travestimento non ha caratteri comici o burleschi, bensì rappresenta la "chiave di volta di un'ambiguità eterea di un lirico universo transessuale[138]". I ruoli femminili venivano affidati a ragazzi, impuberi o effeminati, con le guance lisce e la voce non ancora grave, che poi una volta cresciuti dovevano approdare ad altri ruoli, sebbene qualcuno riuscisse a specializzarsi nelle parti femminili, come Robert Gough, la prima Giulietta[139].

Nello spazio relativamente "franco" del palcoscenico, gli attori potevano violare le leggi suntuarie che, nel Medioevo e agli inizi dell'età moderna, oltre a cercare di ridurre al minimo

---

[136] Graziella Pagliano, op. cit., pp. 82-83.

[137] Giovanni Buttafava, *Il travestitismo a teatro*, in Gillo Dorfles, Giovanni Buttafava, Gianni Romoli, Peppo Del conte, Carlo Romano (a cura di), *Gli uni & gli altri. Travestiti e travestimenti nell'arte, nel teatro, nel cinema, nella musica, nel cabaret e nella vita quotidiana*, Arcana Editrice, Roma, 1976, pp. 21-22.

[138] G. Buttafava, op. cit., pp. 23-24.

[139] Ibid., p. 24; vedi anche, per il tema del travestimento di genere a teatro, Eric A. Nicholson, *Il teatro: immagini di lei*, in Georges Duby, Michelle Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. Dal Rinascimento all'Età Moderna*, Laterza, Bari, 1991, pp. 290-313.

lo spreco e l'esibizione di ricchezza da parte di un individuo (atteggiamenti che il gruppo sociale avrebbe potuto interpretare come trasgressioni) e a regolamentare gli scambi commerciali, promuovendo le industrie nazionali, determinavano soprattutto il modo di vestire e le posizioni sociali, subordinando anche visivamente una classe all'altra e facendo dell'abito un segno di grado, oltre che di genere: era invece permesso agli attori sia indossare abiti che non corrispondevano al loro rango, sia quelli dell'altro sesso, e quindi trasgredire i confini di classe e quelli di genere. Le immagini del disordine, quali il maschio travestito, il buffone e la donna indisciplinata, ebbero potere nella cultura proprio perché persisteva un legame tra il simbolismo sessuale e le questioni di ordine e subordinazione[140], perciò lo spettacolo teatrale, le immagini del mondo alla rovescia e la cultura carnevalesca potevano nutrire ancora un interesse per la logica dell'inversione. Infatti la situazione ideale, dal punto di vista delle autorità, era quella in cui il ruolo sociale, il genere e gli altri indicatori d'identità dell'individuo potessero essere letti da tutti in modo univoco, senza i pericoli e le minacce di ambiguità e confusione che invece venivano sollevati da quelle figure del disordine che ad esempio rendevano dubbia la propria appartenenza sessuale o di classe attraverso l'utilizzo di abiti "impropri".

Durante la prima età moderna inglese, nel periodo tardo-elisabettiano e primo-giacobita, con lo sviluppo del teatro che prevedeva l'utilizzo di attori maschi nei ruoli femminili (ruoli e travestimenti che spesso potevano interessare anche la vita quotidiana e privata dei commedianti e provocare effetti di fascinazione ed attrazione, anche omosessuale, nel pubblico, sedotto da queste figure ambigue) la polemica antiteatrale dei puritani riprese fortemente l'ingiunzione del *Deuteronomio* contro il transvestismo. La paura della confusione e gli spettri di dissolutezza e di effeminatezza legati ai costumi, che si riteneva coinvolgessero non solo gli attori ma anche comuni cittadini e cittadine inglesi – "anche le donne, al pari degli uomini, hanno giacche e farsetti"[141]- agitavano gli autori dei pamphlet puritani, come Philip Stubbes, che scriveva: "l'abito ci fu dato come segno distintivo per discernere tra un sesso e l'altro, ne consegue che indossare l'abito dell'altro sesso è divenirne parte e adulterare l'autenticità del proprio stesso genere"[142]. D'altronde, nel periodo che va dal 1580 al 1620 – individuato da qualcuno come il periodo della "controversia travestita"[143], durante i regni di una regina mascolina e un re effeminato[144] - a Londra uomini e donne facevano del *cross-dressing*, per moda, per comodità, per piacere, per truffa o altri

---

[140] M. Garber, op. cit., p. 41.
[141] Ibid., p. 33, brano tratto dall'opera *Anatomy of Abuses*, 1583, di Philip Stubbes.
[142] Ibid.
[143] David Cressy, *Gender trouble and Cross-Dressing in Early Modern England*, in «The Journal of British Studies», Vol. 35, n. 4, Oct. 1996, pp. 438-465; l'autore cita Linda Woodbridge, *Women and the English Renaissance: Literature and the Nature of Womankind*, 1540-1620, Urbana, Ill., and Chicago, 1984, come riferimento dell'espressione virgolettata.
[144] Un detto diffuso a Londra in quel periodo recitava: *Rex fuit Elisabeth, nunc est regina Jacobus* (Elisabetta fu re: ora è regina Giacomo), (fonte: Wikipedia).

fini criminosi, o come segno culturale del loro privilegio di classe[145], come testimoniano gli attacchi di predicatori e polemisti che dal pulpito, o attraverso libelli e stampe, segnalano un sistema sotto pressione e la minaccia che il travestimento, come fatto e come idea, muoveva all'ordine sociale basato su rigidi principi di gerarchia e subordinazione[146]. Per Stubbes infatti la trasgressione dei codici vestimentari non era solo un segnale di una perturbazione dell'ordine sociale, ma costituiva essa stessa la perturbazione. Per un uomo indossare il costume femminile voleva dire diventare "debole, molle, infermo", mentre per una donna vestire da uomo significava colpire l'ordine prestabilito violando le distinzioni e le barriere fondamentali che separavano i generi[147].

In quanto sistema semiotico regolato, infatti, l'abito divenne il primo luogo in cui si manifestavano le tensioni sociali e le battaglie per un alleggerimento delle costrizioni e una maggiore mutabilità dell'ordine sociale[148]. Segnali di una esistente controversia sul *cross-dressing* furono i due piccoli trattati, *Hic-Mulier: Or, the Man-Woman* e il corrispettivo *Haec-Vir: Or, the Womanish-Man*, apparsi nel 1620, che trattavano delle valenze sociali, etiche e culturali del transvestismo, e mostravano come vi fosse un'angoscia culturale diffusa, che si preoccupava non solo della presunta immoralità dei costumi ma anche della potenza insita nell'abito e della fissità/naturalità o della manufattibilità dei generi e del sistema dei generi - ad esempio, se un ragazzo poteva con successo impersonare a teatro una donna, imitando così bene la sua voce, il suo aspetto e le sue maniere, i confini tra i generi si rivelavano poco stabili, e poco stabili e poco sicuri sarebbero stati di conseguenza i poteri e i privilegi attribuiti al dominante sesso maschile[149]. Come l'*Anatomie of Abuses* di Stubbes, l'*Hic Mulier*, tuonando contro il transvestismo delle donne, "mai così mascoline dai tempi di Adamo", che tagliano i loro capelli, portano cappelli a tesa larga, indossano doppiopetto e stivali, e girano armate di spada, considerava le sperimentazioni di foggia e moda come una violazione degli ordini sociale e divino: vi sono "un abito per l'uomo e un abito per la donna", specifici costumi di genere indicati dal Creatore, per cui vestire dell'abito sbagliato chiama in questione l'intero disegno del cosmo[150].

Tuttavia, come altre pratiche sociali, il significato del *cross-dressing* risponde delle circostanze nelle quali viene a manifestarsi, in particolare della collocazione culturale e della posizione sociale del protagonista[151]. Per quanto riguarda il travestimento di genere attuato a teatro, occorre ricordare che accanto al potenziale sovversivo agitato dal travestimento (il

---

[145] M. Garber, op. cit., p. 34.
[146] Jean E. Howard, *Cross-dressing, the theatre, and gender struggle in early Modern England*, in Lesley Ferris, *Crossing the stage. Controversies on cross-dressing*, Routledge, London and New York, 1993, pp. 20-46.
[147] D. Cressy, op. cit., p. 443.
[148] J. E. Howard, op. cit., p. 23.
[149] Ibid., p. 37.
[150] D. Cressy, op. cit., pp. 444- 445.
[151] J. E. Howard, op. cit., p. 20.

suo trascendere i limiti socialmente riconosciuti ai generi, i suoi effetti conturbanti sugli spettatori, i piaceri anche erotici e omosessuali che potevano nascere tra gli attori e il pubblico, l'impatto estetico ed ideologico della figura del travestito), certe minacce venivano alla fine esorcizzate e neutralizzate con il ritorno del personaggio travestito alla quotidianità di ruoli e di abiti, con l'inserimento del travestimento in una tradizione teatrale con proprie convenzioni narrative e *clichés* letterari e col rafforzamento dei ruoli di genere e delle gerarchie sessuali proprio attraverso il superamento della loro messa in discussione. Una donna vestita da uomo, spesso, invece di sfumare le differenze di genere o sfidare la dominazione maschile finisce per irrigidire queste differenze mostrando quello che una donna in quanto tale non può fare, così come l'uomo travestito nel dramma teatrale può ricavare alla fine un incremento del grado della propria virilità quando ad esempio col travestimento riesce ad avvicinarsi alle donne e a sedurle.

Per quanto riguarda il travestimento nel teatro e nella società inglese di fine Cinquecento e primo Seicento, in particolare nelle due grandi forme che esso assunse, cioè il transvestismo delle donne per le strade di Londra e il travestimento di uomini e ragazzi che a teatro interpretavano le parti femminili, ad esempio David Cressy invita a rivedere una certa visione secondo la quale questi sarebbero stati sintomo di un sistema di sesso/genere posto sotto pressione e di un patriarcato minacciato dalla disgregazione della corrispondenza dei sistemi semiotici dell'abito, del genere e dell'identità[152]. Per lo studioso, infatti, questi travestimenti non costituirono una pratica carica di sovversività o trasgressività né rappresentarono un sistema di sesso/genere in disfacimento (il travestimento delle donne minacciando i valori del patriarcato e il travestimento dei ragazzi sul palco marcando un'ambivalenza sessuale, un'androginia carica di trasgressivo erotismo), bensì un motivo che, nella sua ricorrenza insistente nella letteratura e talvolta nelle strade, mostra l'interesse dell'epoca verso i segni interiori ed esteriori dell'identità di genere e il gioco con le convenzioni delle distinzioni di genere, e non necessariamente una profonda interrogazione di esse né una tensione sociale e di genere più acuta di quella di altri tempi[153].

Resta comunque da valutare la natura del riso o del sorriso provocato dal gioco – un'ambivalenza del ridere riconosciuta dallo stesso Cressy quando introduce una differenziazione di esso in risa di divertimento inattivo, risa velenose, risa di inquietudine o di scomodo auto-riconoscimento[154] -, come anche la serietà con la quale un gioco può essere intrapreso; inoltre l'interesse per qualcosa, anche se esplicitamente non mette in discussione, rappresenta la presa in considerazione di quel qualcosa e l'avvio di una riflessione su di esso, di cui nell'immediato non si comprendono la piena portata e le possibilità di sviluppo. Insomma, il travestimento può problematizzare e sfumare e insieme intensificare e irrigidire

[152] D. Cressy, op. cit., p. 438.
[153] Ibid., pp. 458, 464.
[154] Ibid., p. 458.

la mascolinità o la femminilità rispettivamente dell'uomo o della donna che si traveste. Occorre perciò fare distinzioni tra i diversi tipi di comportamento che coinvolgono il travestimento, considerando il valore, in termini di sovversività, confusione, minaccia sociale, derisione, burla, seduzione, divertimento, rafforzamento delle convenzioni che questi travestimenti diversi assunsero, senza raggrupparli in una totalità che ne sfochi i contorni, come fecero invece i moralisti inglesi, il cui fine era quello di stigmatizzare qualsiasi tipo di adozione indebita di un elemento o di un intero *set* di elementi appartenenti al vestiario del sesso opposto.

Ad esempio, ne *La dodicesima notte* di Shakespeare, Viola si traveste da uomo e sebbene possa in questo modo causare una confusione semiotica e sessuale[155], la sua appare una scelta dettata da necessità di sopravvivenza in un ambiente estraneo e di rifugio psicologico, e non un atto politico di protesta contro le disuguaglianze di genere. Il *cross-dressing* quindi non è un reale problema per l'ordine sociale se non è accompagnato dal desiderio di una ridefinizione dei diritti femminili e la richiesta di un cambiamento dello *status quo*. Viola è la buona donna che mantiene la presunta soggettività passiva femminile, e addirittura diviene nell'opera il mezzo della punizione della ribelle Olivia – lei sì, portatrice di una più reale minaccia alle concezioni dominanti – la quale soffrirà a causa del suo innamoramento verso la donna travestita. Per Garber tuttavia, questa opera di Shakespeare, con i suoi personaggi travestiti, Viola e Malvolio, è importante in quanto segno culturale di un'angoscia di status e di un'angoscia di genere. La prima infatti, si fa passare per uomo, il secondo indossa abiti di rango superiore, e sebbene la commedia indichi alla fine che la gravità del travestimento di Viola non può competere con quella, ben maggiore, di chi cerca di ingannare la gerarchia sociale attraverso l'impostura degli abiti, è interessante il sovrapporsi delle due angosce di classe e di genere, che indica come il travestito sia l'indice della destabilizzazione delle categorie e come questo sia il suo effetto psicosociale implicito, quello che Marjorie Garber chiama "l'effetto travestito"[156].

Il travestito cioè è lo spazio del desiderio, del mutamento, dello scambio; rappresenta ciò che non si è, quello che non c'è, è la costruzione incarnata del desiderio, e, nello stesso tempo, come funzione oltre che come significante, segnala uno spostamento, la sostituzione di quello che si è con quello che si vorrebbe essere, secondo, appunto, la propria immagine del desiderio. Il desiderio qui inteso è ciò che sfugge, è quello che Lacan descrive come "né l'appetito della soddisfazione né la domanda d'amore, ma la differenza che risulta dalla sottrazione del primo dalla seconda, il fenomeno stesso della loro scissione"[157], cioè ciò che non può essere soddisfatto. Il transvestismo, come categoria della crisi, richiamo "al fallimento delle distinzioni chiare e nette" e alla labilità dei confini, fu "lo spettro che si

[155] J. E. Howard, op. cit., p. 33.
[156] M. Garber, op. cit., p. 42.
[157] Ibid., p. 74.

sollevò" sul palco e nelle strade, a marcare la crisi delle categorie, "come spazio di possibilità che struttura e disorganizza la cultura: un imprevisto elemento di disordine, non soltanto la categoria della crisi di maschile e femminile, ma la crisi della categoria in sé"[158]. Il transvestismo sembra quindi sfidare il binarismo delle categorie di "femminile" e "maschile", sia che le si consideri ontologiche oppure culturali, attraverso la costituzione di se stesso in un terzo termine o un terzo sesso: il terzo sesso ad esempio in cui si riconosce Théodore del romanzo *Mademoiselle de Maupin* di Théophile Gautier[159], quello della categoria di "ragazzo" che possiamo individuare nel teatro rinascimentale inglese – fare il ragazzo sulla scena significa interpretare una parte femminile, e, insieme, non essere ancora considerati uomini - o quello della "pulzella" di Giovanna d'Arco. Ma questo "terzo" che introduce la crisi, e che a parere della Garber porta alla sottovalutazione del transvestismo, che viene guardato *attraverso* e non *in sé*, non è un termine né tanto meno un sesso; è piuttosto una nuova "forma di articolazione, un modo di descrivere, uno spazio del possibile"[160]. Come il terzo attore della tragedia di Sofocle, il terzo personaggio che non interpreta una sola parte ma svariati ruoli, il terzo travestito irrompe sulla scena e "decostruisce il binarismo sé/altro, una narrativa della complementarità confortevole in sé, in quanto commutabile e dunque controllabile"[161] che si gioca tra identità precedentemente concepite come stabili, note e "naturali", ora messe in discussione e smosse nella loro stessa essenza.

Altro "ragazzo" del teatro di Shakespeare, che ragazzo non è, è Jessica, de Il *mercante di Venezia*. Costretta a fuggire in abiti maschili col suo amante Lorenzo, la ragazza è piena di vergogna, forse non tanto per la mascherata in sé, quanto perché a Venezia, nel sedicesimo secolo, la pratica del travestimento era comune tra le cortigiane e le prostitute, come testimonia un'incisione del 1590 circa[162]. Questo tipo di travestimento, che spesso univa la tenuta maschile a quella femminile, visto che sotto la veste poteva essere celato un paio di pantaloni, era considerato un espediente di tipo erotico per l'ambiguità cui dava vita, in quanto rappresentava la cortigiana come doppiamente eccitante dal punto di vista sessuale: donna e uomo, penetrabile da davanti, come una donna, e da dietro, come un ragazzo. Jessica quindi mette in scena una sequenza di inganni sensuali, è un ragazzo che recita vestito da donna nella parte di una donna che ora deve travestirsi da ragazzo. Infine, Rosalinda: Rosalinda di *A piacer vostro*, che in abiti maschili, sotto l'identità di Ganimede, riesce a vivere un ruolo più libero e indipendente di quello che avrebbe mai potuto sperare, è

[158] Ibid., pp. 20-21.
[159] Romanzo del 1835, citato in M. Garber, op. cit., p. 13: "Se mai mi venisse la fantasia di andare a riprendere le mie gonne nel cassetto dove le ho lasciate, del che dubito forte, a meno ch'io non mi innamori di qualche bel giovine, faticherò a perdere questa abitudine e, invece di una donna mascherata da uomo, avrò l'aria di un uomo mascherato da donna. In verità, nessuno di questi due sessi è il mio; […] appartengo a un terzo sesso a parte, che non ha ancora nome".
[160] M. Garber, op. cit., p. 13.
[161] Ibid., p. 14.
[162] Ibid., p. 88; vedi figura n. 13 in Appendice.

considerata l'eroina travestita shakespeariana per eccellenza, ripresa dalla critica e dai testi moderni per rappresentare il travestito e il suo potere di produrre riflessioni sulla costruibilità o essenzialità dell'identità di genere[163].

Un'opera teatrale sul transvestismo femminile che accese una polemica nei riguardi del sistema gerarchico dei sessi fu *The Roaring Girl*, di Middleton e Dekker, del 1611[164]. Qui la donna travestita, Moll Frith, non indossa l'abito maschile semplicemente come travestimento, cioè con intenti di mascheramento della propria identità per la fuga dal pericolo o la necessità di passare in incognito, e nemmeno per introdursi negli spazi maschili e godere della libertà per trovarsi il marito ideale, come invece fa Mary, altro personaggio del dramma. Moll adotta l'abito maschile pubblicamente e apertamente, per segnalare la propria libertà di scelta e l'affrancamento dalle posizioni tradizionalmente assegnate alla donna; rifiuta di essere sottomessa ad un uomo, affermando di essere "il capo" di se stessa[165], fuma la pipa, porta la spada, e combatte a fianco di un uomo in una locanda, ma non si fa passare per uomo, bensì è riconosciuta come donna e come donna ad esempio va al mercato per la spesa. Una donna di questo tipo, con i pantaloni e dai modi sconvenienti, poteva essere reputata una prostituta, associata a quelle donne ritenute in preda ad un ingovernabile appetito sessuale che amavano vestirsi da uomo e frequentare i luoghi maschili in abito maschile per adescare dei clienti e sollecitare certe fantasie erotiche; ma tutta l'opera insiste sulla castità di Moll, per mostrare forse la natura pregiudiziale di certi discorsi diffusi all'epoca, che legavano una donna mascolina o dalle maniere poco femminili alla promiscuità sessuale. Il gentiluomo Laxton, ad esempio, cade in questo pregiudizio quando, attratto dallo scarto esistente tra la ben conosciuta identità biologica femminile di Moll e gli abiti maschili che nascondono quell'identità, crede di riuscire facilmente a conquistarla. Successivamente, nell'opera, Moll viene esplicitamente associata a Long Meg di Westminster, eroina delle ballate popolari del Rinascimento, che incarna la resistenza delle classi basse all'autorità stabilita e di cui si narravano la ribellione e l'impegno contro le ingiustizie nei confronti delle donne; ad esempio si batteva nelle taverne contro gli spacconi che insultavano o picchiavano le fanciulle[166].

La stessa Moll Frith sarebbe realmente esistita, col nome di Mary Frith, nata sul finire del '500, forse ermafrodita: da ragazza decise di voler vivere e lavorare come un uomo e in seguito sentendosi tuttavia né uomo né donna, o forse entrambi, si creò un costume che all'occasione le permetteva di includere una gonna o dei pantaloni[167]. In ogni caso, Moll, come Long Meg, in tutta l'opera si adopera combattendo diverse ingiustizie sociali e

---

[163] Ibid., pp. 71, 76.
[164] J. E. Howard, op. cit., p. 38.
[165] Ibid., p. 39.
[166] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 101.
[167] Ibid., p. 100.

presentando istanze per un sistema diverso; ella non si sposerà, afferma, se questo sistema sociale migliore non si sarà attuato. In *The Roaring Girl* quindi la resistenza al patriarcato e all'istituzione del matrimonio – quest'ultima non rifiutata in sé ma per quello che in una certa epoca poteva rappresentare, cioè la subordinazione della donna all'autorità maritale – si dispiega in maniera chiara ed esplicita, mentre in altre opere del teatro di età moderna la minaccia alla concezione della gerarchia dei sessi viene sventata ad esempio riportando l'eroina travestita ai ranghi prescritti alla donna e alla condizione muliebre[168].

Teatro greco antico, teatro pubblico del Rinascimento inglese, teatro Kabuki e teatro Nō in Giappone, opera cinese sono tipi di teatro travestiti, che mostrano come il transvestismo e il teatro siano strettamente legati, non solo storicamente e culturalmente ma anche "psicoanaliticamente", attraverso l'inconscio e il linguaggio: il teatro travestito è il Simbolico sulla scena. Anche questo "Simbolico" è mutuato dal linguaggio lacaniano, viene introdotto da Garber nella spiegazione dell'essere "terzo" del transvestismo, insieme al terzo attore tragico che abbiamo incontrato. Per Lacan vi sono tre dimensioni nella struttura della psiche: il Reale, l'Immaginario e il Simbolico. Il Reale è ciò con cui si ha una relazione mediata; l'Immaginario è la dimensione in cui il rapporto dell'individuo con se stesso e con gli altri viene strutturato come la relazione con la propria immagine nello specchio, nel segno di una complementarità simmetrica, mentre il Simbolico è il registro dei codici e del linguaggio, attraverso i quali il soggetto si relaziona col mondo. Questo terzo, quindi, come il travestito, introduce uno spostamento dalla struttura della complementarità a quella della più ampia contestualizzazione, mettendo in discussione identità precedentemente stabili[169].

Come il travestito, anche il castrato è fuori dall'immediatezza del riconoscimento del genere. Il suo corpo veniva modificato, evirato, perché non cambiasse la sua voce. La pratica radicale di manipolazione dell'identità sessuale, sotto forma di castrazione, dei fanciulli per mantenerne acuta la voce, adatta per il canto, sembra che sia da ritenersi come una "soluzione" offerta dalla Chiesa barocca per poter rispettare l'ingiunzione paolina che vietava il canto alle donne ["Che in Chiesa le vostre donne tacciano" – Cor., 1, 14:34]; qualcosa che moralmente era meno problematico della presenza del canto femminile in Chiesa[170]. Visto che, tuttavia, la Chiesa in Occidente vietava la castrazione, gli ecclesiastici si sottrassero a questa delicata situazione condannando fermamente l'evirazione dei fanciulli ma dichiarando di poter accettare coloro che erano ormai stati già castrati. Nel XVII secolo si formò un *corpus* di musica da chiesa per castrati, e nel '700, divenuta una forma d'arte, l'opera vide tra i suoi protagonisti, nelle parti maschili e femminili, proprio gli "evirati cantori". Famosi castrati settecenteschi furono Carlo Broschi conosciuto come Farinelli, che si

---

[168] J. E. Howard, op. cit., p. 41.
[169] M. Garber, op. cit., pp. 14-15.
[170] Ibid., p. 282; John Rosselli, *Il cantante d'opera. Storia di una professione (1600-1990)*, il Mulino, Bologna, 1993, pp. 45-50.

conquistò il favore di Filippo V di Spagna, Girolamo Crescentini, che ottenne un invito a Parigi da Napoleone Bonaparte, e il soprano Cafariello[171]. Sebbene alcuni castrati vivessero più o meno come comuni uomini, molti continuavano ad indossare i panni femminili anche fuori dalla scena e si relazionavano in rapporti di tipo omosessuale. La paura puritana del teatro come un agente che poteva effeminare sia gli attori che gli spettatori e produrre implicazioni omoerotiche trovò dunque piena realizzazione nel 1667, quando i castrati furono introdotti in Inghilterra[172].

Il racconto *Sarrasine*, di Balzac, che narra la storia di un giovane francese, che a Roma, durante gli spettacoli dell'Opera, si infatua della Zambinella, a suo parere l'incarnazione della donna perfetta, senza neanche immaginare che ella è in realtà un castrato, è uno straordinario indicatore delle contraddizioni culturali e sociali riguardo al genere e della costruzione dell'estetica e del suo rapporto con l'essenza. Lo sono anche gli accenni di Casanova ai castrati romani nelle *Memorie*, dove ne descrive la popolarità, la civetteria, le seducenti *toilettes* e soprattutto l'ingannevolezza delle fattezze che esibivano nei caffè e nelle strade in abiti muliebri, delle quali non si poteva non rimanere incantati[173].

Il dialogo tra essere e sembrare appare dunque elemento fondamentale della potenza perturbante del travestito. Esemplare a questo proposito è il fatto che nel teatro rinascimentale gli attori travestiti utilizzassero talvolta il *codpiece*, una brachetta o sacca ornamentale appesa sul davanti di pantaloni aderenti usati dagli uomini del XV e XVI secolo, così che lo spettatore non poteva sapere con sicurezza se sotto si nascondesse o mancasse il sesso maschile[174]. Il *codpiece* era il segno dell'indecisione di genere, della mancanza e della copertura della mancanza, dell'incertezza tra il maschile e femminile, o della partecipazione ad entrambi, e anche "l'indumento fondante" del transvestismo: il marchio del *sembrare.*

Fino al tardo '600 – primo '700, il teatro in Inghilterra rimase *all male*, visto che alle donne era proibito solcare i palcoscenici, finché con l'imporsi del teatro di tipo borghese dal gusto realistico, cominciò a diventare imbarazzante e poco adatta la presenza di attori che si fingevano donne[175]. Gli impersonatori femminili quindi non rispondevano più alle necessità teatrali e divennero una sorta di curiosità comica e bizzarra, così che si attuò una divaricazione tra il teatro e tutto l'insieme degli ambiti in cui gli impersonatori potevano esercitare la loro arte: cabaret, music hall, spettacoli comici, pantomima[176]. Nel Continente, invece, a partire dal 1600 le donne iniziarono a recitare, non solo nei ruoli femminili ma

[171] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 85.
[172] L. Ferris, op. cit., pp. 15-16.
[173] M. Garber, op. cit., pp. 278, 283.
[174] Ibid., p. 130.
[175] G. Buttafava, op. cit., p. 24.
[176] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 83.

anche in quelli maschili, e non rare erano le attrici che sceglievano di indossare i pantaloni fuori dalla scena. In questo caso, il travestimento era una delle stravaganze consentite da sempre alla figura relativamente franca dell'attore. Una di queste fu Mademoiselle de Maupin, famosa cantante della Francia del '700 che insieme all'amante percorse il Paese vestendo da uomo e dando spettacolo della sua abilità spadaccina; venne così notata e raggiunse la notorietà nell'Opera di Parigi, facendosi ricordare non solo per le interpretazioni maschili ma anche per i suoi amori femminili, di alcuni dei quali si raccontavano particolari dai contorni avventurosi e poco verosimili[177]. Altra *performer* famosa, che ebbe fama di dissoluta, fu l'inglese Charlotte Charke, nota nel teatro del '700 per la sua specializzazione nei ruoli maschili e la sua esistenza vissuta per un po' di tempo nei panni di un uomo, nel corso della quale si sposò due volte con altre donne e fece diversi mestieri quali l'oste, il burattinaio e il domestico; la francese Françoise Raucourt, celebre attrice tragica del tardo Ancien Régime, indossava spesso abiti maschili e per le sue passioni verso altre donne venne soprannominata "Grande pretessa di Lesbo".

Il gusto per il travestimento in panni maschili interessò persino una donna del più alto rango sociale, la regina Cristina di Svezia, che regnò nel secondo quarto del '600. Educata come fosse un ragazzo, perché divenisse più adatta alla successione al trono quando avesse compiuto i diciott'anni, Cristina fu conosciuta, oltre che per il suo interesse per la cultura, che promosse in tutto il regno, e per la magnanimità, anche per i modi e la voce mascolini, il suo look da amazzone e il suo apprezzamento nei riguardi delle donne, oltre che degli uomini; per non doversi sposare preferì abdicare al trono, perseguendo sempre un ideale di libertà e lasciando di sé un'immagine piuttosto androgina, di una donna che non si riconosceva nei ruoli fissati per i due sessi e che cercava di vivere senza paura la sua natura, in parte riconosciuta come maschile[178].

Per le donne dei ceti superiori, quali appunto potevano essere una regina o un'aristocratica, l'adozione degli abiti maschili, legata a volte ad una tendenza omosessuale, a costumi sessuali più liberi o all'elitaria possibilità di ripudiare gli scomodi abiti femminili semplicemente per motivazioni pratiche, era un'espressione del privilegio di cui queste classi godevano, anche se in certi casi per le donne il raggio di libertà non era affatto ampio, e le costrizioni legate al rango, incorporate ad esempio nell'etichetta e nell'abbigliamento, potevano essere stringenti. La storia di un'aristocratica inglese del XVII secolo, lady Eleanor

---

[177] D. Danna, *op. cit.*, pp. 113-114; la Maupin, innamoratasi di una ragazza costretta a ritirarsi in un convento per volere della madre, individuato il luogo in cui la ragazza era reclusa sarebbe riuscita a farsi accogliere come novizia, per poi fuggire con l'amata dopo aver messo nel letto della giovane il cadavere di una suora morta tempo prima, e aver incendiato il convento, così che tutti avrebbero creduto alla morte della ragazza della Maupin e le due avrebbero potuto rifarsi una vita insieme altrove.

[178] Ibid., pp. 115-118.

Davies, ricostruita da Roy Porter[179], mostra infatti come l'adozione dell'abito maschile sia legato qui alla mancata accettazione di un modello di comportamento socialmente imposto alle donne e al rifiuto di tutto l'insieme delle aspettative sociali legate al ruolo femminile: identificandosi col profeta Daniele, la donna indossò i pantaloni e iniziò a farsi conoscere per la sua attività profetica, la quale, al contrario della devozione e della spiritualità che erano ben viste in una donna, era ritenuta una missione spettante all'uomo, e fu per questo ritenuta pazza.

L'abito è segno o proiezione figurativa di prescrizioni comportamentali, ha una funzione, tra le altre, etico-normativa, è strumento di definizione dell'identità sessuale e dei ruoli sociali legati ai generi maschile e femminile, e quindi il vestire in un certo modo può costituire espressione visibile dell'adesione a una norma sociale imposta o al contrario collocare l'individuo nell'area della trasgressione consapevole o della marginalità involontaria, come nel caso di Lady Eleanor[180].

Travestiti maschili e desideri di altri corpi.

Abbiamo visto che, in generale, il transvestismo femminile poteva essere tollerato, in quanto appariva perfettamente comprensibile, e quindi implicitamente legittimo, il tentativo femminile di "elevarsi" alla condizione maschile, in un sistema sociale gerarchico dei sessi, soprattutto laddove la donna riusciva a mostrare le sue capacità e a mantenere un casto comportamento sessuale. Vedremo in seguito, infatti, che più duramente sarà perseguito il travestimento in abiti maschili quando sia legato a comportamenti di tipo criminale o che in un qualche modo potevano minacciare l'ordine sociale e sessuale, ad esempio il sospetto della prostituzione o della dissolutezza, la scoperta di relazioni saffiche con un'altra donna ignara o consapevole della vera identità della travestita, o casi di (pseudo) ermafroditismo della donna in abiti maschili.

In ogni caso, la percentuale delle donne travestite rispetto a quella degli uomini loro contemporanei scoperti in abiti femminili è nettamente superiore. Ad oggi, mentre tra i casi femminili conosciuti possiamo annoverare quelli numerosi, incontrati precedentemente, delle sante e delle donne soldato e marinaio[181], a cui andranno aggiunti i casi emersi dalle ricerche di R. Dekker e L. Van de Pol[182], per l'Europa nord-occidentale e quelli scoperti da S.

---

[179] Roy S. Porter, *Lady Eleanor Davies, la pazza*, in Giulia Calvi (a cura di), *Barocco al femminile*, Laterza, Bari, 1992, pp. 29-49.

[180] Carmela Covato, *Una bella vestina color caffè. Istruzione, identità femminile e abito negli ultimi decenni dell'800*, in C. Giorcelli (a cura di), op. cit., pp. 157-176.

[181] A quelli trattati in precedenza si possono aggiungere inoltre i casi delle donne soldato illustrati da J. Whellwright, op. cit., che riguardano anche il XIX secolo e il primo '900.

[182] R. M. Dekker, L. C. Van de Pol, *The Tradition…*, cit.

Steinberg[183] per quanto riguarda la Francia d'Ancien Régime, oltre a quelli italiani[184], per ciò che concerne gli uomini vestiti da donna abbiamo ben pochi esempi: i più famosi sono quelli dell'abate Choisy e del Cavalier d'Eon, oltre a quello di Pierre Dumoret, meno conosciuto, illustrato da Steinberg[185]. Ancora Steinberg ci mostra come per la sola Francia su 307 casi di individui che tra il Rinascimento e la Rivoluzione si vestirono dell'abito dell'altro sesso per una durata di tempo più o meno lunga, solo 16 furono uomini[186].

Sicuramente questa divergenza di dati si spiega con quella che era la concezione dominante dei sessi, che considerava l'uomo il vertice della scala degli esseri viventi, e tenendo presenti le relative prerogative, possibilità, libertà legate al genere: se per una donna passare per uomo poteva significare accedere ad uno status riconosciuto come superiore, non solo di tipo sessuale ma anche in riferimento alla scala sociale[187], e godere dei privilegi e delle possibilità, anche solo di azione, legati a quello status, per un uomo vestirsi da donna in un contesto che non fosse quello del teatro, dello scherzo, della festa o per scopo di avvicinamento alle donne, significava regredire nella scala gerarchica, umiliarsi, perdere status. Appariva per lo più incomprensibile quindi la scelta degli uomini travestiti, quando non fosse legata all'omosessualità o ad un chiaro orientamento sessuale. Il fatto che la maggior parte di essi provenisse dai ranghi della nobiltà forse è significativo, in quanto mostra che in una certa misura a permettersi il "lusso" del travestimento erano coloro che non temevano di perdere il proprio status (messo a rischio quello di uomini potevano infatti mantenere quello di classe), e che in parte quella del travestirsi poteva costitutire una tipologia di gusto ben conosciuta a corte o nell'aristocrazia, vista anche la familiarità di questi ambienti con i balli in maschera e la stravaganza di comportamenti e di abbigliamento di certi personaggi. Ad esempio, Enrico III di Francia appariva spesso alle feste, alle mascherate e ai tornei vestito come un'amazzone oppure in ampie vesti femminili, truccato e ingioiellato come anche i suoi *mignons*, i favoriti omosessuali. A partire dagli estrosi Caligola e Nerone, certe stravaganze sono sempre state perdonate ai regnanti, come parte del privilegio e del potere legato alla loro figura, anche se certo potevano dare adito a critiche e fornire materiale agli avversari politici: ad esempio la polemica ugonotta anti-cattolica utilizzò il comportamento "disdicevole" del re per attaccare sua madre, Caterina de Medici, presunta colpevole dell'effeminazione del figlio[188].

---

[183] S. Steinberg, op. cit.
[184] Vedi capitolo 2: casi di Catterina Vizzani, Francisca di Calacte, Rosa Stantelli.
[185] S. Steinberg, op. cit., pp. 91-126.
[186] Ibid., pp. VIII-IX.
[187] La maggior parte delle donne travestite proveniva dalle classi popolari e il travestimento poteva servire non solo per accedere allo status più libero dell' uomo ma anche a quello privilegiato del gentiluomo, o di un membro di un gruppo sociale più facoltoso, se non addirittura aristocratico. Vedi ad esempio S. Steinberg, op. cit., pp. 82-89, sui "nobles ardeurs" di alcune donne travestite, soprattutto le guerriere.
[188] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 104.

Un secolo dopo, nel Seicento, incontriamo un'altra figura travestita, quella di Françoise de Choisy, meglio conosciuto come *Abbé* de Choisy, nato nel 1644, la cui famiglia era legata alla corte francese di Re Sole; egli stesso fu compagno di giochi di Filippo d'Orléans, che a sua volta tendeva ai travestimenti, e probabilmente a costumi omosessuali. Filippo crebbe in un ambiente che forse in parte ne condizionò i comportamenti in senso travestitico, giocando con bambine e fanciulle, e abbigliandosi da bambina fin da piccolo, come anche de Choisy, il quale racconta nelle sue *Memorie* di come fosse facile affezionarsi da piccoli a certi oggetti ed accessori, che poi da adulti si potevano abbandonare solo con difficoltà[189]. Il futuro abate fu cresciuto dalla madre come fosse una figlia, frequentando con lei il teatro e le sale da ballo, riuscendo a passare per la ragazza che cercava di personificare. Utilizzando l'identità maschile invece, e grazie all'influenza della sua potente famiglia, de Choisy ottenne l'assegnazione dell'entrata di un'abbazia; si trasferì da Parigi a Bordeaux, dove iniziò ad apparire sulla scena teatrale in vesti femminili, e ritornato a Parigi, ancora vestiva da donna. "Madame de Sancy", come si faceva chiamare l'abate, andò gradualmente aumentando l'audacia del suo abito: dapprima egli indossava un semplice vestito nero con un piccolo strascico sorretto da un lacchè, una modesta parrucca, un paio di orecchini e dei nei finti sul viso; in seguito iniziò a sbottonare qualche asola in alto e il fondo dell'abito, togliendo le brache a sbuffo, scoprendo le spalle ed aumentando la sontuosità di parrucca e gioielli, come anche il numero dei nei sul viso[190]. In contrasto con quella che era la condotta tenuta in città, in provincia Choisy non si travestiva soltanto in occasioni di visibilità ed esibizionismo in pubblico quali spettacoli teatrali o balli mascherati, bensì adottava i panni femminili anche nella vita quotidiana: dove nessuno lo conosceva, egli riuscì a farsi passare per una ricca giovane vedova, la contessa di Barrès. Il suo orientamento fu sempre eterosessuale, e grazie alle sue sembianze e alle sue ricchezze riuscì ad avvicinare giovani ragazze – che poi portava all'opera vestite in abito da *garçon* - riuscendo a conquistarsi la benevolenza delle loro famiglie, onorate dal fatto che una contessa si preoccupasse delle loro figlie e insegnasse loro a vestirsi ed acconciarsi i capelli.

Nelle *Memorie* l'abate confessa ciò che, presumibilmente, lo portava a travestirsi: solo attraverso i metodi utilizzati dalle donne gli uomini potevano migliorare la propria bellezza, e cercare di raggiungere l'ammirazione e l'amore delle altre persone, "l'inesprimibile piacere dell'essere amati"; " quando ero al ballo o a teatro (…) e sentivo le persone mormorare vicino a me «c'è un'amabile donna», io sentivo un bagliore interiore di piacere incomparabile"[191]. Nel corso del tempo, però, la sua assenza da Parigi e dalla corte fu notata ed egli iniziò a comparire sempre meno in abiti da donna cercando di portare avanti la sua carriera in altri

[189] Abbé de Choisy, *Mémoires pour servir a l'histoire de Louis XIV* e *Mémoires de l'abbé de Choisy habillé en femme*, Mongrédien, citato in V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 105.
[190] M. Garber, op. cit., p. 286; vedi anche figura n. 10 in Appendice.
[191] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 107.

modi, fino a che, gravemente malato e dopo aver avuto visioni di un inferno popolato di peccatori vestiti da donna, decise di vivere in modo più devoto: divenne sacerdote, servì in missione e scrisse un diario e altri libri di carattere storico e religioso, ma anche una novella il cui protagonista, un pastore, per avvicinarsi all'amata si fa passare per donna. In realtà però, Choisy non abbandonò mai l'abito femminile, persino nella missione in Siam al seguito dell'ambasciatore del re, dove si presentò in abito muliebre da sera, trucco e gioielli, tanto che i siamesi pensarono si trattasse di un'usanza europea[192].

Come molti travestiti eterosessuali di oggi, de Choisy venne introdotto fin da bambino al travestimento di genere, provando piacere nei panni dell'altro sesso, e continuando poi da adulto a travestirsi, spesso riuscendo in questo modo ad avvicinarsi alle donne[193]. Per quanto riguarda la scelta dell'*abbé* di indossare per anni l'abbigliamento femminile, e di più, farsi passare per donna laddove egli non era conosciuto, influì, forse, la ricerca di un altro tipo di piacere oltre a quello di tipo erotico che deriva dall'indossare i panni femminili. Quando solo l'individuo che li porta è a conoscenza del suo vero sesso può originarsi infatti un piacere erotico che si gioca sul terreno delle relazioni tra le apparenze e l'identità, e che coinvolge una sorta di inganno o di raggiro dello sguardo altrui – un tipo di piacere che credo rientri in una qualche misura in tutti i casi di donne e uomini che si travestirono. Per quanto riguarda de Choisy, invece, mi riferisco ad un piacere narcisistico che nasce dal bisogno di piacere agli altri, di essere riconosciuti pubblicamente in un certo modo, di catalizzare le attenzioni e i complimenti. In una cultura in cui sia diffusa una determinata concezione della bellezza, come caratteristica propriamente legata all'essere femminile, in cui la cura della propria immagine e la valorizzazione dell'estetica (e di tutto quell'insieme di aspetti che coinvolgono le apparenze, le relazioni esteriori, una certa sociabilità di forma, fino alla più accesa civetteria, che possono suscitare l'ammirazione e l'amore altrui), sia patrimonio culturale non esclusivo, ma forse più esplicitamente legato al genere femminile rispetto a quello maschile, questo tipo di piacere poteva essere esperito dall'uomo forse soltanto riuscendo a trasformarsi in una donna. Si intuisce dalle parole dello stesso de Choisy, quando si riferisce alla possibilità di provare l'inesprimibile piacere dell'essere amato e di essere considerato un'amabile donna.

Una storia meno conosciuta, che può avvicinarci alle concezioni e alle asimmetrie riguardo i generi dell'epoca moderna, è quella di Pierre Aymond Dumoret, nato nel 1678 e morto nel 1725, il cui transvestismo, legato al desiderio transessuale e profondo di essere donna, venne considerato patologico e incomprensibile alla luce di quella che era la norma universalmente ammessa[194].

[192] M. Garber, op. cit., p. 285.
[193] Ibid., p. 110.
[194] S. Steinberg, op. cit., p. 92.

Dumoret, preso il nome di Rosette, oltre all'abbigliamento femminile, che sentiva più confacente alla sua natura, adottò una serie di comportamenti ed atteggiamenti considerati le virtù femminili per eccellenza: la modestia, la castità, la devozione. Viveva in modo frugale, si dedicava a lavori di filatura, evitava le compagnie maschili e frequentava regolarmente messa; in più, a differenza dell'abate de Choisy e dell'abate d'Etrangues, contemporaneo di Dumoret, egli non sembrava approfittare del travestimento per avvicinarsi alle ragazze e darsi liberamente al libertinaggio, e neanche pareva nutrire interessi omosessuali, al contrario di alcuni uomini arrestati nel corso del '700 per sodomia, che usavano qualche volta vestirsi da donna, adottare soprannomi femminili e imitare l'altro sesso nelle movenze e nelle maniere[195]. Dumoret, sempre più ossessionato dal disgusto verso il proprio corpo, cercò attraverso il trucco, l'acconciatura e le ore passate davanti allo specchio di modificare sempre più l'immagine che quello gli rinviava, di trasformare il suo corpo secondo quello che sentiva come il suo vero essere, secondo un impulso che si avvicina a quello che oggi chiameremmo di tipo transessuale: la sua convinzione di essere donna precedeva infatti il travestimento, nutriva orrore per il proprio corpo, soprattutto per gli organi genitali – fino a mutilarsi, morendo per l'emorragia conseguente, all'età di 47 anni – e come molti transessuali di oggi, si sentiva realmente donna, anche più femminile delle "vere" donne[196].

A proposito della interpretazione transessuale del transvestismo, è interessante ricordare qui l'unico caso, tra quello delle donne travestite, nel quale forse si può ravvisare la presenza di un desiderio di cambiamento di sesso, anche per approfondire la psicologia transessuale che si ritrova in Dumoret. L'olandese Maria Van Antwerpen, di cui ci narrano R. Dekker e L. Van de Pol, si travestì per un lungo periodo di tempo, almeno un decennio, si sposò due volte con altre donne, si presentò come il padre del figlio della seconda moglie e dichiarò esplicitamente, nell'autobiografia e durante l'interrogatorio cui fu sottoposta dopo essere stata arrestata per a seconda volta, nel 1769 (del processo si sono conservate 43 pagine di atti), la sua convinzione di essere profondamente un uomo. Maria[197] era nata nel 1719 a Breda e rimasta orfana dall'età di dodici anni aveva iniziato ben presto a mantenersi da sola, fino a che nel 1746 si era arruolata come soldato con il nome di Jan van Ant e un anno dopo aveva sposato una donna che non conosceva la sua vera identità. Nel periodo in cui l'unità dell'esercito di Maria si trovava stanziata a Breda, la donna venne riconosciuta dal membro di una famiglia dove era stata impiegata a servizio, e divenne "l'Eroina di Breda"[198] della canzone popolare scritta per lei, e conosciuta per la sua autobiografia omonima. In seguito alla sentenza di esilio decretata nei suoi confronti, Maria si trasferì a Gouda, dove, incoraggiata dalla nuova compagna, ricominciò a vestire da uomo; recuperata un'identità

---

[195] Ibid., p. 93.
[196] Ibid., p. 95.
[197] R. M. Dekker, L. C. Van de Pol, *The Tradition…*,cit., pp. 3-4.
[198] Vedi p. 36 di questa tesi.

maschile, “Machiel van Antwerpen” poté sposarsi e arruolarsi. Riconosciuta e arrestata nel 1769, la donna subì un nuovo processo, e fu condannata per aver commesso frode, avendo cambiato infatti nome e qualità, e per aver profanato e deriso le leggi sacre e civili concernenti il matrimonio.

Fu durante questa seconda inquisizione che vennero prodotte pagine e pagine di informazioni su di lei, grazie alle quali possiamo conoscere meglio le ragioni che la spinsero per due volte ad adottare un’identità maschile – una scelta di cambio di genere potenzialmente duratura e definitiva, una svolta radicale. Maria sottolineò sempre come sentisse una sorta di predestinazione al travestimento, che Dio, la Natura e il Fato avevano predeterminato per lei. Affermò che la Natura l’aveva sottomessa a dure sofferenze, attraverso “inclinazioni e passioni del cuore” che contrastavano con quello che ci si sarebbe aspettati da una ragazza, così che ad un certo momento ella aveva capito che non poteva più controllare la propria natura maschile e che doveva invece servirla in quanto suo preciso compito. Maria diceva anche di aver sentito sempre l’appoggio di Dio nella scelta di seguire le proprie inclinazioni profonde: il fatto, ad esempio, che attraverso il travestimento la ragazza fosse riuscita a non cadere nella dissolutezza della prostituzione venne considerato da lei un segno della benedizione divina. Maria rimase una fedele cristiana e difese la sua devozione anche dalle accuse di profanazione del sacramento del matrimonio che ella avrebbe perpetrato sposando un’altra donna, affermando di avere mantenuto sempre la castità con lei e di averla trattata come una sorella. Diverse volte nella sua vita qualcuno le aveva suggerito, per scherzo o seriamente, di vestirsi da uomo, e Maria aveva interpretato queste voci involontariamente profetiche come un segno della sua futura scelta; in seguito, dopo essere rimasta la prima volta senza lavoro nel cuore dell’inverno in un paese straniero, trovandosi perciò priva di appoggi e di risorse senza altra possibilità per una fanciulla se non quella della prostituzione, ella era arrivata alla conclusione che l’unico modo di sopravvivere rimanendo casta e pura fosse quella di diventare un uomo, e così fece, sposandosi per non destare sospetti. La seconda volta aveva deciso di riprendere l’abito maschile ancora per necessità economiche e in più per aiutare l’amica rimasta incinta, la quale, sposandola, avrebbe preso a suo carico. La ragazza non mancò di chiamare in causa anche il motivo del patriottismo, quando affermò che alla minaccia che truppe nemiche avrebbero invaso il suo paese, ella non avrebbe potuto rimanere passiva[199]. In seguito alla seconda condanna all’esilio, non sappiamo più niente della vita di Maria, se non che morì nel suo paese natale, nel 1781.

Secondo R. Dekker e L. Van de Pol, aldilà delle ragioni di tipo economico e patriottico addotte da Maria van Antwerpen per giustificare la sua trasgressione delle norme vestimentarie dell’epoca, e alla consapevolezza che altre donne prima di lei l’avevano fatto

---

[199] R. M. Dekker, L. C. van de Pol, *The Tradition…*, cit., pp. 25-26.

con successo soprattutto quando si erano dedicate alla vita militare, nel caso della donna aveva agito una spinta più profonda verso la scelta così radicale e difficoltosa del cambiamento di genere. Questa pulsione, che dovrebbe secondo gli autori essere presa in considerazione per molti dei casi di transvestismo delle donne dell'età moderna, è di natura psico-sessuale[200]. Si tratta cioè di una spinta radicata nel profondo della psiche o del corpo, che oggi la moderna sessuologia ricondurrebbe a quattro casi: l'intersessualità biologica (ermafroditismo)[201]; il travestitismo, secondo l'accezione data da Magnus Hirschfeld, che è reputato un fenomeno prettamente maschile e poco ha a che fare con il travestimento attuato dalle donne di età preindustriale[202] ; l'omosessualità[203], e la transessualità.

A proposito di Maria van Antwerpen, R. Dekker e L. Van de Pol chiamano in causa proprio la spiegazione transessuale. I transessuali considerano se stessi come persone intrappolate in un corpo sbagliato: senza che vi sia una ragione di tipo biologico identificabile una donna può considerarsi uomo e un uomo sentirsi donna, fin dall'infanzia. Anche Maria aveva affermato di avere un carattere maschile in un corpo femminile, e certi particolari della sua vita possono illustrare quanto ella teneva alla costruzione di un'identità maschile: per il mondo esterno il ruolo di Maria/Jan era completo, ella era un soldato, un sarto nel tempo libero, un padre adottivo, un patriarca che fumava la pipa, mentre tra le mura di casa e soprattutto della camera da letto era più difficile mantenere la solidità di questa immagine; Maria dovette sempre evitare contatti di tipo sessuale con la moglie, adducendo come scusa uno stato d'animo di indisposizione o una malattia[204]. Dopo la condanna e l'esilio, conosciuta una ragazza con cui visse insieme per qualche tempo, dimostrò nei suoi confronti un atteggiamento da marito, riportandola dallo zio quando si accorse che non riusciva a mantenerla col suo lavoro, così come si dimostrò pronta a ricoprire il ruolo maritale quando la seconda futura moglie, incinta e sola, ebbe bisogno del suo appoggio.

Sembra che vi sia anche un'indicazione che ricondurrebbe la natura conflittuale di Maria ad una spiegazione di tipo anatomico, in quanto la ragazza raccontò di come, durante l'adolescenza, avesse notato fuoriuscire una piccola protuberanza dalle parti intime, il che forse può indicare un caso di pseudoermafroditismo, in combinazione col fatto che ella aveva un'apparenza piuttosto mascolina. Ad una visita successiva sembra comunque che quest'indizio di intersessualità fosse scomparso. La spiegazione transessuale invece sembra avvalorata dal fatto che, indipendentemente dall'orientamento sessuale, il dato fondamentale che caratterizza la transessualità di un individuo è il desiderio di un'accettazione di sé, da avvenirsi da parte del mondo esterno, come membro appartenente al sesso opposto. Inoltre,

---

[200] Ibid., p. 46.
[201] Vedi capitolo 2.1.3.
[202] Vedi "i termini", p.1.
[203] Vedi capitolo 2.1.3.
[204] R. M. Dekker, L. C. Van de Pol, *The Tradition…*, cit., p. 65.

il fatto che Maria indossasse biancheria maschile è un'ulteriore espressione del suo desiderio, e della sua convinzione, di essere un uomo, rafforzata forse dall'esistenza, o dalla credenza nell'esistenza, di un piccolo pene fuoriuscito dai genitali femminili. Infine, il fatto che Maria anche nel privato ricoprisse un ruolo maschile, aspettandosi che ci si rivolgesse a lei al maschile, e il contenuto delle sue stesse dichiarazioni a proposito di "una natura e un carattere maschili, in un'apparenza femminile" così simili a quelle dei transessuali di oggi che si dichiarano "intrappolati nel corpo sbagliato", porta a pensare di avere a che fare con un caso di transessualità molto precedente al periodo in cui il termine, - e la teoria, e naturalmente il contesto, che ne costituiscono le fondamenta – fu coniato[205].

Per una parte dell'odierna psichiatria, comunque, la transessualità fm (*female to male*) potrebbe essere in realtà una forma di omosessualità femminile, una soluzione data da parte della donna interessata alla difficoltà di accettare il proprio orientamento sessuale, attraverso quindi una riassegnazione di sesso che la porti a vivere, una volta "trasformata" in uomo, una relazione non conflittuale di tipo eterosessuale[206]. Dekker e Van de Pol appoggiano questa teoria, citando la forte presa che il modello eterosessuale aveva soprattutto all'inizio dell'800 sulla definizione della coppia e l'influenza profonda che avrebbe esercitato sulla scelta, o la più inconscia necessità, delle donne omosessuali di imitare la relazione eterosessuale attraverso la trasformazione sociale di una delle due in uomo. Già in precedenza, comunque, di fronte alle relazioni saffiche la cultura e la scienza medica si erano mostrate legate alla concezione imprescindibile della coppia formata da un uomo e una donna, individuando sempre, nella coppia lesbica, un membro che si comportava come un uomo e cercando di far luce su tale comportamento ricorrendo a una spiegazione anatomica che coinvolgeva il problema dell'ermafroditismo o dello pseudoermafroditismo della donna in questione: queste donne sono le cosiddette tribadi d'età moderna, dotate di una clitoride mostruosa che può fungere da membro virile e consentire le relazioni sessuali tra due donne. Dall'Ottocento la spiegazione si allontanerà dal corpo per coinvolgere anche la psiche, e nasceranno l'omosessuale moderna, l'ermafrodita psichica, l'invertita[207].

Per Steinberg, tuttavia (oltre a considerare che degli amori tra donne non travestite è più difficile venire a conoscenza), non si può escludere che tra le relazioni lesbiche dell'età moderna ve ne fossero alcune in cui le due *partners* riuscissero a vivere un amore tutto femminile e che il rapporto saffico fosse tra due donne, e non fra una che rimaneva tale e una che si appropriava dello statuto maschile: la studiosa cita a questo proposito il caso studiato da Judith Brown di una monaca italiana che all'inizio del '600 venne accusata di aver abusato di un'altra suora. Qui la relazione è tra due donne che conservano il loro status

---

[205] Ibid., pp. 69, 64: il concetto venne introdotto nel 1949 da D. Cauldwell e diffuso più ampiamente da H. Benjamin negli anni '60.
[206] S. Steinberg, op. cit., p. 97.
[207] Vedi capitolo 2.1.3.

di donna, il che poteva avvenire anche nei casi degli amori che potevano nascere in quei luoghi esclusivamente femminili, come un convento, una scuola, un ospedale o un carcere per donne, una casa di prostituzione, dove tra le forme di complicità e solidarietà femminili, in mondi chiusi agli uomini e alla società, potevano trovare luogo unioni, tipi di conforto o compagnia o semplicemente passioni sessuali tra due donne[208].

Ritornando al mondo del disagio di genere e di sesso proprio degli uomini, il caso Dumoret si rivela interessante anche per lo spiraglio che certi dettagli della sua esperienza aprono sulla concezione dei temperamenti dei due sessi e sulla cultura dell'abbigliamento dei bambini. Sembra infatti che a partire dal Rinascimento fosse previsto, per bambini e bambine delle famiglie nobili e borghesi, un unico tipo di vestiario che consisteva in abiti di tipo unisex, non connotati sessualmente, ma più vicini a quelli femminili: a volte questi consistevano in una semplice veste foggiata a guisa di tonaca, che si distingueva da quella delle donne per essere aperta sul davanti e chiusa da laccetti o bottoni; ma si trovano casi di utilizzo di vesti, gonne, grembiuli, corsetti e cuffiette per i bambini, fino ai 6 o 7 anni di età[209]. Dumoret, e anche de Choisy, non solo indossarono questo tipo di abbigliamento ben aldilà dell'età stabilita, ma furono anche trattati come figlie, continuamente curati, aggiustati, pettinati dalle madri. Gli altri bambini invece, seppur abbigliati da femmina, ricevevano un'educazione tesa a sviluppare le virtù maschili, fino a che l'abito femminile veniva abbandonato, in un "rito di passaggio vestimentario", quando il bambino era pronto ad entrare nell'universo maschile. Secondo la teoria degli umori e dei temperamenti che abbiamo richiamato in precedenza, mentre da adulti gli esseri umani si sarebbero suddivisi in uomini dal temperamento caldo e secco e donne dal temperamento freddo e umido, i bambini, nei primi anni di età erano accomunati in una condizione di originaria femminilità, calda e umida, che in seguito si sarebbe modificata, differenziandosi in un senso o nell'altro. Nel primigenio stato di imperfezione infantile, nello stato della crisalide, i bambini portavano il marchio esteriore della loro effeminatezza; in seguito, quando il calore avrebbe perfezionato via via il ragazzo diventando di tipo sempre più secco (eliminando così la pericolosa umidità destabilizzatrice femminile), l'uomo, nella tappa ritualizzata della trasformazione vestimentaria, avrebbe manifestato anche esteriormente la sua perfezione, mentre la donna sarebbe rimasta sempre nella condizione della sua imperfezione originale[210].

La mascolinità è dunque uno stato che si costruisce a partire da un'indifferenziata condizione femminile infantile e quello che i contemporanei di Dumoret bollarono come follia fu proprio il suo rifiuto dell'evoluzione in farfalla in nome dell'attaccamento ai vestiti e alla

---

[208] Judith C. Brown, *Atti impuri. Vita di una monaca lesbica nell'Italia del Rinascimento*, il Saggiatore, Milano,1987; vedi anche, in questa tesi, capitolo 2.1.3 e D. Danna, op. cit., p. 59 e seguenti.
[209] Philippe Ariès, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Bari, 1968, p. 55 e seguenti; S. Steinberg, op. cit., p. 103.
[210] Ibid., pp. 106-108.

condizione della sua infanzia, che egli associava alla propria natura più profonda. É interessante inoltre il nome scelto, consapevolmente o meno, da Dumoret nella costruzione della sua identità femminile: Rosetta. Rosetta è la grottesca ragazza protagonista femminile nella festa dell'Orso. Questa festa, all'interno della tradizione carnevalesca, celebrata il 2 febbraio, come altre festività portava un carico rituale importante, a marcare l'avvicendamento stagionale e altri tipi di passaggio di importanza fondamentale nella vita naturale, umana e sociale. L'Orso faceva il suo ingresso nel paese, veniva cacciato da alcuni uomini e moriva, ma una volta risorto esso mutava di natura, e diveniva uomo. Il motivo della caccia all'orso era molto diffuso nella tradizione carnevalesca europea, a simboleggiare l'intervento umano sulle potenze minacciose (anche di tipo sessuale) della natura, condotte in un qualche modo ad una dimensione controllabile dall'uomo, e l'addomesticamento dell'essere selvaggio. L'orso in questo caso diveniva un essere civilizzato e poteva sposare Rosetta. In più, essendo la parte della ragazza interpretata da un uomo travestito, la cerimonia assumeva significati rituali di un tipo simile a quello osservato presso culture extraeuropee dove il transvestismo è legato ai riti di passaggio del ragazzo in uomo adulto, attraverso l'esperienza grottesca della femminilità e il conseguente rifiuto di tutto ciò che rappresenta la sfera femminile. In una società strutturata per genere, i motivi carnevaleschi del parto grottesco agito da un uomo, i matrimoni ridicoli tra due uomini travestiti, o la donna che picchia il marito erano modi attraverso cui i ragazzi appunto si avvicinavano, attraverso l'inversione, a quello che non avrebbero dovuto essere e al loro futuro ruolo maschile[211]. Nella festa dell'Orso, quindi, i ragazzi si identificavano nell'uomo civilizzato nato dall'orso selvaggio sconfitto e dalla derisione di Rosetta - e con lei, dell'intero mondo femminile. Dumoret, invece, si identificava in Rosetta.

Nel suo sogno di metamorfosi, egli fu originale nel riprendere un motivo conosciuto e diffuso da diversi autori cinquecenteschi, tra cui Montaigne e il medico Ambroise Paré, interessati entrambi dai casi di ermafroditi: quello dei racconti di trasformazione di fanciulle in ragazzi, che attraverso il salto di un fossato improvvisamente sentivano fuoriuscire dall'interno del corpo i genitali maschili fino a quel momento nascosti. Questi racconti ancora erano diffusi nel Seicento e nel Settecento, unitamente al credito di cui ancora godevano, sebbene questo credito si stesse affievolendo, le teorie del corpo unico e dei temperamenti: man mano infatti che la scienza medica dimostrerà la differenza sessuale dei corpi maschili e femminili, quando i corpi cioè diventeranno due, profondamente e incomparabilmente diversi, si cesserà di credere a questi eventi di metamorfosi. Questi, comunque, alla luce degli studi sull'ermafroditismo, appaiono verosimili, dato che potrebbero essere legati ad uno sviluppo incompleto dei genitali maschili, i quali proprio attraverso un evento traumatico come il salto di un fossato potevano fortunosamente trovare una via d'uscita, rivelando che

[211] Ibid., p. 112.

la presunta ragazza era in realtà un ragazzo. Non si tratterebbe quindi di trasformazione, ma di rivelazione. L'originalità di Dumoret sta nel fatto che egli riprese sì questo motivo conosciuto, ma coniugandolo al maschile, cioè presentando la possibilità della trasformazione di un uomo in donna, una novità sconvolgente visto che in tutti i racconti del genere è sempre la ragazza a trasformarsi, e non viceversa. Nonostante si credesse alla metamorfosi della donna in uomo, a causa del fatto che il temperamento freddo e umido impediva alla prima lo sviluppo degli organi all'esterno, che quindi rimanevano all'interno e che potevano in casi particolari fuoriuscire, era reputato impossibile il contrario, tanto più che "la natura tende sempre a quello che è più perfetto"[212] e che quindi sarebbe stato innaturale che l'essere perfetto, l'uomo, potesse regredire a quello femminile. All'interno del modello perfezione/imperfezione che caratterizza la gerarchia dei sessi in età moderna, la credenza di Dumoret viene considerata perciò un ulteriore segno della sua follia e ancora più folle e incomprensibile è il suo rifiuto dello stato perfetto del suo sesso[213].

Accanto alla rigida separazione dei generi, gerarchizzati in una scala che combaciava col modello perfetto/imperfetto, la cultura del '600 e del'700 presentava una forte tendenza alle investigazioni e alle sperimentazioni di genere, che si manifestava soprattutto attraverso il dibattito e la problematizzazione dell'ermafroditismo[214] e le esperienze di personificazione del sesso opposto nelle feste da ballo in maschera[215], oltre che nella curiosità e nell'interesse che caratterizzarono l'accoglienza da parte del pubblico delle storie delle donne travestite che tentarono di dar una svolta alle proprie esistenze attraverso un cambiamento di genere e che trovarono un'eco nei racconti biografici, nei romanzi che mescolavano il fattuale e il fittizio e nelle canzoni popolari. Inoltre, proprio nel corso del Settecento e in particolare verso gli anni Sessanta e Settanta, si stava diffondendo una certa confusione nella moda e nell'estetica, che interessava i due sessi delle classi dirigenti europee: le donne sembravano mascolinizzarsi, visto che indossavano i pantaloni tutte le volte che si presentava un'occasione,come l'equitazione o la caccia, mentre gli abiti degli uomini iniziavano a somigliare a quelli delle donne, poiché il farsetto sul davanti allungandosi sempre più richiamava le fattezze di una sottana; molti nobiluomini parevano sempre più effeminati, come certi damerini dall'abbigliamento e dalle acconciature stravaganti, o come insinuava l'immagine satirica del maschio affetto da evirazione, Luigi XV, che soprattutto in età matura si vide dipinto da una certa stampa come un impotente ed infingardo che non riusciva a tenere le redini del governo, lasciate nelle mani dei ministri e della Pompadour[216].

---

[212] Vedi capitolo 2.1.3, pp. 150-154.
[213] S. Steinberg, op. cit., p. 123.
[214] Vedi capitolo 2.1.3.
[215] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 125, riferimento alla "cultura del travestimento" che secondo Terry Castle caratterizzò il Settecento.
[216] Gary Kates, *Monsieur d'Eon è una donna. Uno straordinario caso di ambiguità sessuale e di intrighi politici e diplomatici nell'Europa del Settecento*, Garzanti Editore, 1997, pp. 215-217.

Proprio un pubblico come quello settecentesco poté rimanere affascinato dalla figura complessa e dalla vita travestita del Cavalier d'Eon (1728 – 1810), il quale, attraverso la sua esperienza e l'interpretazione che di questa fu prodotta dai contemporanei, ci porta ad aprire uno spiraglio sul mondo europeo di fine Settecento che egli riuscì ad ingannare fino alla sua morte, e sul sistema di credenze e di valori, riguardo i generi, che caratterizzarono quel mondo.

Creduto essere una donna che aveva vissuto trasgressivamente la prima parte della sua esistenza come un uomo e che in seguito avrebbe riacquistato il ruolo e lo status legati al suo "vero" – presunto – sesso, d'Eon lasciò di stucco i dottori che visitarono il suo cadavere e prima di loro la signora Cole, la donna sua coetanea che aveva vissuto con lui per circa 14 anni fino alla sua morte, la quale, nella premura di rendere presentabile il corpo dell'amica appena deceduta, avendo deciso di pulirla, per poco non si sentì svenire: la sua cara coinquilina era in realtà un uomo. La signora Cole conosceva bene il suo passato: sapeva che la cavalieressa era nata femmina ma che fu allevata ed educata come un maschio dal padre che così tanto desiderava un figlio; che si adattò bene al nuovo ruolo diventando un ufficiale dell'esercito, valoroso nella guerra dei sette anni (1756 – 1763), un diplomatico e una spia al servizio di Re Luigi XV; sapeva che poi, negli anni Settanta del '700, il successore Luigi XVI aveva dichiarato pubblicamente la vera identità biologica di d'Eon, e che la donna, ormai scoperta, aveva dovuto assumere i panni che si confacevano al suo sesso. Da allora la cavalieressa aveva condotto una vita ritirata, in Francia prima, e dopo il 1785 fino alla morte, in Inghilterra[217].

Ora non v'erano più dubbi sul tanto chiacchierato sesso del Cavalier d'Eon, un sesso misterioso che negli anni '70 del '700 aveva addirittura provocato un susseguirsi di scommesse per una somma complessiva ben considerevole, fino a che era stato accertato essere quello femminile da un esame medico, nonché da una dichiarazione ufficiale di Re Luigi XVI: questo aveva portato alla fine delle scommesse e un po' di pace per il Cavaliere, dopo tante chiacchiere e persecuzioni. Possiamo immaginare invece il trambusto che seguì alla scoperta del vero sesso di d'Eon, per lo meno da parte di quei tanti che anni prima avevano scommesso sul suo essere uomo.

La realtà della situazione quindi era opposta a quella disegnata dal Cavaliere stesso e creduta dalla signora Cole e dai suoi contemporanei: egli, uomo, aveva vissuto la sua prima esistenza come tale, e si era trasformato in un certo momento della sua vita in un membro del sesso opposto, rimanendo in questa condizione per oltre trentadue anni; le ragioni furono diverse, e qualcuna in particolare ci aiuterà a comprendere quali fossero le concezioni

[217] Ibid., p. 8; sull'ambiguità sessuale di d'Eon nell'opinione pubblica vedi figure n. 11 e 12 in Appendice.

settecentesche della femminilità e della mascolinità e le aspettative sociali che investivano i generi maschile e femminile.

Abbiamo incontrato infatti molte donne che si travestirono da uomo, per diversi fini o pulsioni, ma il fatto che un uomo, per di più una figura pubblica che dovette confrontarsi con la stampa settecentesca, abbia adottato un'identità femminile in maniera definitiva per il resto della propria vita, in una cultura patriarcale che prevedeva il rischio della perdita dello status, del potere e delle opportunità legati alla mascolinità qualora si fosse preferito l'abito femminile, è un fenomeno quasi unico che solleva molti quesiti.

Qualche biografo di d'Eon ha cercato di minimizzare i fattori storici, attribuendo invece il suo comportamento e le sue scelte a una malattia psicosessuale: nel fiorente campo della psichiatria legata all'identità sessuale, che si sviluppò a partire dall'Ottocento, e che vide la nascita del concetto di travestitismo come patologia sessuale e di tutta una serie di parafilie erotiche, il nome di d'Eon venne utilizzato addirittura per indicare la patologia da sindrome travestitica ("eonismo"). Il suo fautore, Havelock Ellis, spiegò il comportamento del Cavaliere come la manifestazione di un'inversione della sfera emotiva e affettiva, di origine organica, di cui il travestitismo era stato solo un aspetto esteriore[218]. Negli anni '60 del '900 poi, quando si sviluppò la teoria transessuale, d'Eon passò dall'essere considerato il più famoso travestito all'essere ritenuto il più famoso transessuale. Il limite di spiegazioni di questo tipo però – un limite che deve essere considerato anche quando si cerca di applicare ai casi di donne che in passato si travestirono da uomo, nozioni proprie della nostra cultura – è che tendono ad attribuire un'importanza forse eccessiva ai fattori dell'identità e dell'orientamento sessuale, che oggi sono ritenuti fondamentali nella determinazione della personalità, e che certo possono trovare un qualche tipo di applicazione ai casi del passato, ma che devono essere inscritti in un insieme più ampio di fattori di spiegazione.

Soprattutto si deve tenere conto del fatto che le stesse nozioni di sesso, genere e sessualità erano molto diverse nella cultura settecentesca. Le differenze tra i generi maschile e femminile non erano legati tanto all'anatomia sessuale – il corpo unico nel '700 non si era ancora totalmente differenziato nei due corpi sessuati[219] – quanto al carattere morale e culturale dei sessi, alle virtù legate alla mascolinità e alla femminilità, alla dimensione insieme fisica e morale che la medicina e la fisiognomica attribuivano ai due tipi di essere umano. In seguito invece, proprio dalla metà del Settecento, attraverso il lavoro dei Lumi, si comincerà a distinguere tra un sesso "naturalmente" dato e un "genere" culturalmente definito. I corpi diventeranno due, essenzialmente e profondamente diversi, definiti dai genitali: uno sessualmente maschile e uno sessualmente femminile, incommensurabili e nettamente separati. Dal sesso, la sessualità, come insieme di desideri, orientamenti e

---

[218] Ibid., p. 19.
[219] Vedi in questa tesi pp. 150-154.

comportamenti legati alla genitalità, diventerà un aspetto ritenuto predominante e significante dell'intera personalità umana, man mano che si svilupperanno la medicina e la psichiatria ottocentesche e si moltiplicheranno le patologie legate alla sfera sessuale. Il genere, d'altra parte, sarà tutto ciò che è socialmente e culturalmente costruito sopra il sesso genitale, l'insieme dei ruoli, dei comportamenti e delle aspettative sociali legate ad un determinato sesso[220].

Sembra quindi utile tenere conto delle differenze esistenti tra la cultura che vide – e pose in essere - l'esistenza di un d'Eon, e la cultura, la nostra, che cerca di spiegare d'Eon. Il problema insito nell'attribuire al Cavaliere un disturbo psicosessuale, che in una qualche misura rimane inafferrabile a chi vive quel disturbo, e che porta il soggetto a comportamenti in un certo grado coatti ed inconsapevoli, rischia perciò di offuscare la portata della sua decisione di cambiare genere, la scelta consapevole e attiva di un individuo dall'intelletto lucido e conoscitore delle idee dei suoi tempi riguardo il maschile e il femminile[221].

Secondo Gary Kates, autore di un'emozionante, esauriente e ben documentata biografia di d'Eon, il cambiamento del Cavaliere non fu il frutto di un impulso di tipo travestitico o di un impeto transessuale legato al disprezzo dei propri organi genitali e al desiderio di quelli dell'altro sesso, bensì il risultato di una decisione ragionata e ponderata, presa tra il 1766 e il 1776, dopo meditazioni e letture; d'Eon scelse di diventare donna sia perché ammirava le doti morali femminili e desiderava vivere come una donna (egli fu sicuramente influenzato dalle opere passate e contemporanee che mettevano in discussione i ruoli maschili e femminili delle società patriarcali così come dai testi sulle virtù delle donne, apparsi nel corso del dibattito letterario della *Querelle des Femmes* che ancora nel '700 animava il panorama culturale) sia perché, dopo le delusioni subite nel corso della sua carriera politica e diplomatica, e la disaffezione da quel mondo, soltanto attraverso la rinascita nelle vesti di una donna egli poteva recuperare il proprio onore e purificarsi. Simultaneo alla trasformazione in donna fu infatti l'emergere di un fervido sentimento religioso che d'Eon legava alla femminilità e che costituì una sorta di identità particolare che l'autore denomina "femminismo cristiano"[222].

Un richiamo alla carriera politica e all'attività di diplomatico e di spia che d'Eon svolse al servizio della monarchia francese e, insieme, uno sguardo alla sua biblioteca, possono avvicinarci alla realtà delle sue esperienze e delle sue riflessioni e alla scelta di vivere metà della propria vita come membro del sesso opposto.

Dopo essersi laureato in Giurisprudenza nel 1749, amante della cultura e delle letture, Charles Geneviève Louis Auguste André Timothée d'Eon de Beaumont, di cui qualcuno disse che fosse fisicamente ermafroditico o almeno sessualmente indeterminato ed

---

[220] S. Steinberg, op. cit., p. xii.
[221] G. Kates, op. cit., p. 19.
[222] Ibid., pp. 20-21.

indeterminabile, paffuto, di fianchi larghi e petto pieno[223], entrò in politica negli anni Cinquanta del Settecento, come segretario di de Sauvigny, intendente del distretto di Parigi. Attraverso la conoscenza con de Sauvigny, d'Eon venne conosciuto da un consigliere e cugino del re, Louis- Françoise de Bourbon, principe de Conti, figura di importanza fondamentale per il futuro del Cavaliere. De Conti era infatti un valoroso militare, patrono di molti importanti uomini di lettere francesi e uno dei principi più ricchi e potenti d'Europa[224]. D'accordo col cugino Luigi XV, de Conti diede il via a una politica estera parallela da lui diretta, conosciuta come *Secret du Roi* soltanto dai pochi che vi presero parte e dal re (rimase nascosta persino ai più importanti funzionari di governo compreso il Ministro degli Esteri), che disseminò in tutta Europa una rete di spie di circa venti uomini, di cui uno fu il conte de Broglie, futuro protettore di d'Eon. Quest'ultimo venne iniziato al Segreto da de Conti, e nel 1756 divenne il segretario del cavaliere Douglas per una doppia missione, da diplomatico e da spia, in Russia. Secondo il resoconto del viaggio lasciato dallo stesso d'Eon, egli si sarebbe dovuto presentare ad Elisabetta sotto le spoglie di una donna, per interpretare la parte della precettrice e confidente dell'imperatrice, ed aiutarla nella corrispondenza con il re francese, mentre nelle vesti di uomo avrebbe portato avanti il compito di diplomatico al servizio del Ministro degli esteri Douglas. Sembra però che la storia di d'Eon travestito da donna sia stata da lui inventata in seguito, per mostrare come una donna potesse rivestire un ruolo importante e delicato in qualità di statista. Egli tuttavia non sembrò inventare questa storia di sana pianta, visto che vi si sente riecheggiare un motivo particolare conosciuto all'epoca, quello dei balli in maschera diffusi a corte.

Questi balli, che rappresentavano il culmine della complessa vita sociale di corte, ristretti ai soli aristocratici scelti dal monarca, erano conosciuti anche dalla corte russa, in cui Elisabetta era famosa ordinare agli uomini di travestirsi in donne e alle donne in uomini. Forse d'Eon vi partecipò, ma sicuramente ne sentì parlare, e il fatto che il pubblico contemporaneo e poi quello posteriore al Cavaliere potesse credere al suo racconto dell'impresa travestita in Russia, fu dovuto proprio alla familiarità con le tematiche degli intrighi di corte, dei travestitismi e delle spie mascherate[225]. L'impiego nelle trame del Segreto del Re fu molto importante per la carriera di d'Eon, perché gli permise di acquisire privilegi e conoscenze ai più alti gradi della corte e del potere francesi, nonché una fama internazionale come diplomatico; ma gli insuccessi di questa politica parallela a quella ufficiale iniziarono a rivelare a d'Eon certe contraddizioni interne alla monarchia di Luigi XV e al mondo politico in generale, che in seguito, sommate a suoi fallimenti e delusioni personali, lo condussero da tutt'altra parte[226].

[223] M. Garber, op. cit., p. 289.
[224] G. Kates, op. cit., pp. 85-86.
[225] Ibid., pp. 100, 103.
[226] Ibid., p. 110.

Con lo scoppio della guerra dei sette anni, d'Eon decise di sfruttare l'occasione militare per conquistarsi cariche e sussidi, anche se la sua carriera fu molto breve: partecipò a una sola campagna di rilievo, ma come capitano dei Dragoni aveva dimostrato, ferito alla testa e alla gamba, di essere molto coraggioso e venne ricordato con onore, mentre proseguiva la sua attività diplomatica, in un nuovo delicato compito: le relazioni con la potente Inghilterra di re Giorgio III per l'accordo del trattato di Parigi. I suoi superiori affidarono a d'Eon il compito di portarne in patria la versione definitiva, un onore riservato di solito a persone del rango di ambasciatori. Sempre nel corso del 1763, d'Eon ricevette altri grandi onori: era divenuto ministro plenipotenziario stanziato in Inghilterra per conto di de Broglie e del re, per un delicatissimo compito da diplomatico e da spia, e gli era stata assegnata la Croce di S. Luigi, una croce al valore militare che conferiva un grande prestigio a chi la portasse, soprattutto a un uomo così giovane (d'Eon aveva a quel tempo 35 anni), e un innalzamento nei ranghi della nobiltà: d'Eon era così divenuto Cavaliere. Pochi mesi dopo, però, nell'autunno di quello stesso anno, la situazione sarebbe stata rovesciata, e ancora oggi, come ci confessa il biografo di d'Eon, risulta difficile capire cosa potesse essere successo e come si possa spiegare la caduta dello statista. Si sa con certezza che a quell'epoca il Cavaliere sarebbe stato considerato da molti esponenti del governo francese un fuorilegge, in pericolo per la propria vita, e sarebbe vissuto in Inghilterra non più come diplomatico, ma da esiliato. Comprendere questo enigma, che si consumò in un'estate, può offrire una chiave di lettura per comprendere l'altro mistero, quello del cambiamento di sesso avvenuto più tardi, in quanto quest'ultimo fu almeno in parte dovuto al fallimento politico di d'Eon e alla delusione personale e profonda che ne derivò[227].

Divenuto ambasciatore, d'Eon aveva messo in campo tutte le sue abilità e il suo impegno: era un gran conversatore, negoziatore, intellettuale, scrittore, sapeva allacciare rapporti e amicizie nelle più alte cerchie sociali, si dedicava con zelo al suo lavoro e all'allargamento delle relazioni sociali, che prevedevano la necessità del mantenimento di un alto stile di vita, fatto di inviti, viaggi, concerti, vita mondana, cene, regali; e tra i regali, d'Eon includeva spessissimo il vino che si produceva nella sua terra, Tonnerre, un borgogna molto caro. Naturalmente le spese derivanti da questa prodiga magnificenza erano a carico del governo francese, e proprio a causa di queste spese, e in particolare del vino, iniziarono ad incrinarsi i rapporti con alcuni funzionari francesi, tra cui il ministro degli Esteri che criticava le stravaganze di d'Eon e lo richiamava sempre più insistentemente ad un'amministrazione più accorta del denaro. Ben presto il Cavaliere venne informato che a causa di problemi finanziari egli avrebbe dovuto abbandonare la carica di ministro plenipotenziario in cambio di quella di segretario dell'ambasciatore, un mutamento di qualifica che non sappiamo se fosse

[227] Ibid., p. 123.

un atto di normale amministrazione o una punizione per d'Eon[228]. Fatto sta che i toni della corrispondenza tra questi, offeso a morte, e i suoi superiori, compresi alcuni che cercavano di calmare le acque, divennero sempre più accesi, e provocarono l'allarme nelle altre spie coinvolte nel Segreto, che temevano che d'Eon, preso dall'ira e dalla volontà di vendetta, potesse rivelare qualcosa o mettere in un qualche modo a repentaglio il piano. Il Cavaliere venne allora richiamato in patria, invitato a non presentarsi a Corte, il che voleva dire che era stato licenziato e che la sua carriera politica era terminata: forse sarebbe stato esiliato, o addirittura rinchiuso alla Bastiglia per l'insubordinazione dimostrata. Certo, quasi tutti pensavano che d'Eon fosse impazzito, perché per una questione personale di onore e amor proprio egli aveva perso tutto, ma in pochi sapevano del suo coinvolgimento nel Segreto, e quindi del senso di invulnerabilità che lo animava e dell'intima convinzione in virtù della quale, in merito al prezioso ruolo rivestito al servizio di una missione così delicata, (quasi) tutto gli era dovuto. Tanto più che il governo francese era in parte responsabile di quell'epilogo, avendo messo d'Eon nella situazione paradossale di prendere ordini da due superiori, de Broglie e il ministro degli Esteri Praslin, e di dover lavorare contemporaneamente come subalterno del conte di Guerchy, nel ruolo di ministro plenipotenziario, e come suo superiore in qualità di spia per il Segreto.

Luigi XV addirittura rese pubblico l'affare d'Eon, quando avviò presso il governo inglese la procedura legale per la richiesta di una sua estradizione, visto che quello naturalmente non ne voleva sapere di ritornare in Francia; ma l'Inghilterra non concesse l'estradizione, e d'Eon, nonostante fosse contento del fatto che poteva rimanere in quel paese dove egli era apprezzato, soprattutto a corte e dal re stesso, dovette temere per la propria incolumità, visto che il governo francese in un qualche modo avrebbe cercato di arrestarlo o mettere al sicuro il segreto che egli custodiva[229]. Nella primavera del 1766, calmatesi un po' le acque, poiché d'Eon non aveva fatto trapelare niente delle trame ordite segretamente dal governo francese e, anzi, si stava guadagnando l'affetto e la confidenza degli inglesi, compresi i reali e i parlamentari (il che poteva dimostrarsi utile in un eventuale proseguimento dell'impiego di d'Eon come informatore), egli poteva affermare di aver almeno riconquistato un po' di terreno; aveva infatti ottenuto da Luigi XV un cospicuo sussidio annuale e la conferma, invece del licenziamento, come spia del Segreto. Ma il prezzo da pagare si era rivelato troppo alto. L'amarezza e la delusione erano profonde nell'animo del Cavaliere, che non si sentiva affatto un traditore o un fuorilegge quale molti lo dipingevano, bensì la vittima sacrificale di scontri politici che non lo riguardavano direttamente e di un sistema di complotti e di incomprensioni troppo ampio e complesso per poter essere tenuto sotto controllo da lui. Il mondo politico gli appariva ormai come "un ambiente corrotto in cui la parola e l'onore di un gentiluomo

[228] Ibid., p. 127.
[229] Ibid., pp. 133-136.

venivano fin troppo spesso ignorati e dove menzogna e falsità erano la regola comune”, per parafrasare quello che egli confidò in una lettera a Jean-Jacques Rousseau[230] .

In Inghilterra intanto, d’Eon arricchiva la sua biblioteca, che nel 1777, al ritorno in Francia, comprendeva circa 6000 libri e 500 manoscritti rari: la sua fu la tipica biblioteca di un *philosophe* del Settecento, che includeva opere dei maggiori autori politici del tempo, testi di giurisprudenza, dizionari, enciclopedie, libri di religione, grammatiche. Ma d’Eon aveva coltivato una particolare sezione che non era presente nelle biblioteche di Montesquieu, di Turgot o di altri collezionisti privati dell’epoca: una serie (una sessantina) di libri storici e contemporanei sulle donne[231]. Probabilmente egli aveva acquistato e letto la maggior parte dei libri sulle donne nello stesso decennio (1766-76) in cui in Francia e in Inghilterra iniziarono a circolare le prime voci sulla sua identità sessuale, proprio prima del 1777, quando avrebbe ammesso pubblicamente di essere una donna. Molto probabilmente questo tipo di formazione letteraria contribuì a muovere certe corde nell’animo di d’Eon, portandolo nella direzione della svolta della sua esistenza, insieme alla necessità profonda avvertita dal Cavaliere di rinascere a nuova vita in seguito allo sgretolamento del sogno di una carriera pubblica.

Tra le letture di quel periodo, sono da considerare fondamentali quelle che riguardavano la caratterizzazione dei ruoli maschile e femminile nell’età moderna: d’Eon possedeva enciclopedie sui temi delle “donne meritevoli”, “donne forti”, “donne coraggiose e pugnaci”, che derivavano dalla *Galérie des femmes fortes* di Pierre Le Moyne del 1647, il quale aveva fornito il modello per una sorta di genere letterario, nel quale si presentavano ritratti delle donne famose della storia e i contributi di queste alla civiltà. Addirittura in una di queste enciclopedie, *La Nouvelle Pandore* di Claude-Charles de Vertron, v’era un’interessante rilettura in chiave femminista della Genesi e dei Vangeli, con un’attenzione particolare per le virtù morali della donne, mentre ne *Les Vies des femmes illustres de la France* di Jean-Zorobadel de Maubuy si sottolineavano le capacità intellettuali della donna, l’origine sociale e storica, e non naturale, della disparità dei sessi, la necessità dell’accesso all’istruzione per tutte le donne. Queste enciclopedie di donne famose facevano parte di una letteratura più ampia, quella della *Querelle des Femmes*, che comprendeva *pamphlets*, trattati, dialoghi sulla natura delle diversità tra i sessi e sulla celebrazione delle virtù femminili. Essa era nata intorno al 1400 con *The Book of the City of Ladies*, di Christine de Pizan, a cui si ispirò *Le Champion des dames*, di Martin Le Franc, degli anni ’40 del ‘400 - che d’Eon possedeva, e a cui egli stesso si rifece anni dopo per scrivere la propria storia delle donne travestite nel Medioevo – ma costituiva una letteratura che ancora nel Seicento e nel Settecento rivestiva

[230] Ibid., pp. 173-176, 179.
[231] Ibid., pp. 182-183.

una certa importanza nella cultura, come si può intuire dal numero di titoli pubblicati o ristampati proprio nel periodo in cui anche d'Eon ne veniva affascinato.

Tra i miti sviluppati dai partecipanti alla *Querelle*, vi fu quello dell'Amazzone, il modello dell'antica guerriera che abbiamo visto saper tenere testa agli uomini nella guerra e nell'arte di governo; e sebbene oggi gran parte degli studiosi ritengano la storia delle Amazzoni una leggenda, all'epoca diversi autori credettero che essa potesse fornire alle *femmes fortes* una propria tradizione storica[232]. Tra essi, fu soprattutto l'*Abbé* Guyon, con la sua *Histoire des Amazones anciennes et modernes* del 1740, a cercare, da un lato, di legare l'antica tradizione delle donne guerriere con la moderna esperienza di regine e donne esemplari attraverso la dimostrazione delle capacità di governo delle donne, con l'esempio della regina Elisabetta d'Inghilterra, e dall'altro di mostrare una differenza fondamentale tra le Amazzoni antiche e quelle moderne: il fatto che queste ultime, diversamente delle loro antenate, non fossero antagoniste degli uomini né rappresentassero una minaccia per la società civilizzata. All'interno del dibattito settecentesco sul valore delle donne nella vita pubblica due figure in particolare rappresentavano la femminilità per eccellenza, secondo la sempiterna opposizione tra Eva e la Vergine Maria che caratterizzava nella cultura la figurazione manichea dell'essenza della donna: Madame de Pompadour e Giovanna d'Arco, due donne che, nonostante fossero accomunate dall'aver saputo conquistare la fama esclusivamente grazie alle proprie abilità e al proprio carattere, partendo da una nascita non reale o nobiliare, e quindi all'esterno del centro del potere e dei privilegi, erano profondamente diverse. Esse infatti sfruttarono aspetti opposti della propria femminilità: laddove la quattrocentesca d'Arco fu e rimase una vergine, riuscendo a mantenere la propria condizione di purezza pur vivendo e combattendo tra gli uomini, dimostrando una rettitudine e una forza di volontà fuori dal comune, la settecentesca Pompadour invece scelse di fare leva sulla propria sensualità, usando gli abiti e gli strumenti della seduzione femminile a suo vantaggio, diventando il più ambito oggetto sessuale di Francia e creando intorno al regno di Luigi XV un'aura di licenziosità senza precedenti. La Pompadour, che d'Eon conosceva di persona, e che egli nei documenti autobiografici definì come la propria nemica giurata e la nemica del suo protettore principe de Conti, era riuscita, con l'intelligenza e col fascino, non solo a diventare l'amante, e poi la migliore amica, confidente e mezzana del re, ma a conquistare una forte influenza a corte e a ritagliarsi un ruolo di potere come consigliere politico reale. Con Giovanna d'Arco, invece, d'Eon si identificava. Egli conosceva molto bene la sua figura, e fu a lei, la contadinella trasformatasi in Amazzone vigorosa, coraggiosa e fervente cristiana, che egli stesso si sarebbe ispirato nella sua metamorfosi. È stato persino ritrovato il frontespizio di un'autobiografia inedita del Cavaliere dal titolo *La Pucelle de Tonnerre*[233]: sulle

---

[232] Ibid., pp. 184-186, 189-190.
[233] Ibid., pp. 194, 201.

orme e nel ricordo di lei, d'Eon si sarebbe potuto rigenerare, diventando una donna vergine e Amazzone.

Secondo Gary Kates, a partire dal 1770, quando d'Eon aveva capito che l'esilio non sarebbe stato temporaneo e quando, nonostante lavorasse ancora per il suo re, egli era ormai consapevole del fatto che non avrebbe più ottenuto riconoscimenti, egli avrebbe iniziato a mettere in giro le voci sulla sua presunta identità femminile, confidando il "segreto" a determinate persone, le quali, egli sapeva, avrebbero ben presto diffuso la notizia, facendo inoltre in modo che non si risalisse mai a lui come fonte della diceria. Nei panni di un'eroina, novella Giovanna d'Arco, vestitasi da uomo per compiere atti patriottici all'estero, d'Eon pensava che avrebbe ottenuto il lasciapassare per il ritorno in Francia, risolto molte delle difficoltà politiche che lo attanagliavano e guadagnato una riabilitazione pubblica della sua figura. Ma come suggerisce il biografo, una logica politica di questo tipo non è sufficiente a spiegare l'effettiva messa in pratica di un'idea, la progettazione di un piano accurato per convincere il mondo che il proprio sesso è un altro, per piegare l'opinione pubblica ad una propria invenzione, per reinventarsi completamente giunti a metà della propria esistenza. E infatti, la sua trasformazione in donna fu un modo per intraprendere un nuovo cammino - lontano dalla "vanagloria ed egoismo" che d'Eon reputava a questo punto della sua vita costituire "i due principi di ogni azione" che muovevano l'uomo politico dei suoi tempi[234] -, verso qualcosa di diverso che potesse fornire una possibilità di espressione agli aspetti virtuosi della sua personalità.

Dichiarata pubblicamente la "vera" identità sessuale di d'Eon, nel 1776, da parte di Luigi XVI, la questione ancora aperta rimaneva quella di *quale* tipo di donna egli avrebbe dovuto essere. D'Eon era ormai conosciuto come "l'Amazzone"[235], ma nella versione settecentesca del mito delle Amazzoni, una volta scoperta la vera identità della valorosa guerriera, come era successo per Hannah Snell, quella doveva tornare alla normalità. Il travestimento e le attività legate alla sfera maschile dovevano quindi giungere a termine, e le richieste di d'Eon di continuare a vestire l'abito maschile per servire il proprio re nella guerra e nella diplomazia non vennero esaudite. Poteva soltanto tenere l'uniforme completa del reggimento dei Dragoni, completa delle armi, ma solo come una reliquia, e indossare la Croce di S. Luigi. La nuova sfida per la Cavalieressa era quindi quella di riuscire ad intraprendere una carriera pubblica come donna, o addirittura, conquistato il diritto a reindossare la divisa di capitano dei Dragoni, un incarico speciale in America a fianco dei rivoluzionari per l'indipendenza delle colonie, sebbene il re ed altri alti funzionari si aspettassero da lei l'abbandono della vita politica e la preferenza per un matrimonio o l'entrata in un convento. Esclusa la prima possibilità, d'Eon non avrebbe disdegnato a priori la vita conventuale, dove egli avrebbe

[234] Ibid., p. 234.
[235] Ibid., p. 276.

potuto portare avanti le sue letture e la scrittura, nonché la spiritualità e la contemplazione, ma non si sentiva pronto ad abbandonare il mondo e le sue ambizioni secolari[236]. Nonostante ciò, per i successivi sei anni, a partire dal 1779, d'Eon visse per lo più nella casa di famiglia a Tonnerre, dove certo la sua vita non era avventurosa, e mai più, nei trent'anni che ancora gli restavano da vivere, egli avrebbe partecipato ad una battaglia, avuto un incarico speciale o pubblicato un altro libro. D'Eon era sempre stato un cristiano cattolico, ma nel paese natale avvenne una trasformazione profonda, si accesero nel suo animo un ardore e un fervore cristiani così forti che lo avrebbero portato a una visione completamente diversa della vita e ad una rinascita doppia: non solo come donna, ma anche come cristiano[237]. In questa nuova visione delle cose, la sua trasformazione sessuale venne reinterpretata come un'esperienza religiosa, un modo di avvicinarsi a Cristo, "un miracolo dovuto non alla volontà degli uomini ma alla volontà di Dio"[238] attraverso il quale egli poteva prepararsi alla vita dopo la morte lasciando da parte le ambizioni e gli appetiti virili: gli uomini sono più peccatori delle donne, perché cercano i poteri militari, politici, giudiziari, ciò che li rende prigionieri del mondo e della carne; la donna invece fa l'esperienza della devozione e della castità ed è predisposta alla spiritualità[239].

Trasferitosi nel 1785 in Inghilterra, non ricevendo più nessuna pensione dal re, d'Eon dovette vendere i libri e partecipare ai tornei di scherma, diventando "la migliore spadaccina del mondo"[240]. Con la vecchiaia, la salute malferma e la mancanza di denaro, egli trascorse l'ultimo decennio di vita chiuso in casa, fino alla morte, avvenuta nel 1810, quando il suo segreto sarebbe venuto a conoscenza.

La figura di d'Eon fu affascinante agli occhi dei contemporanei, non solo per l'avvicendarsi, nella sua vita, di eventi che così tanto appassionavano l'opinione pubblica, poiché coinvolgevano gli ambienti della corte e del governo francese e raccontavano di intrighi diplomatici, spionaggio, ascese, cadute, scommesse e sconvolgenti rivelazioni, ma anche per il fatto che egli fu creduto essere una donna travestita da uomo, una condizione a cui si può ricondurre una certa reazione da parte del pubblico, che fu di ammirazione e di relativa comprensione. Se fosse stata conosciuta la verità dei fatti, probabilmente questa reazione sarebbe stata caratterizzata da biasimo e disapprovazione, visto che l'uomo che rinunciava al proprio stato dimostrava, secondo le concezioni correnti, di non possedere le virtù del proprio sesso e di peccare di debolezza e mollezza, le caratteristiche dell'uomo effeminato[241]. Soprattutto, ciò che angosciava dell'uomo travestito erano le ragioni che potevano starvi

[236] Ibid., pp. 301, 304.
[237] Ibid., p. 309.
[238] Ibid., p. 333.
[239] S. Steinberg, op. cit., p. 244.
[240] G. Kates, op. cit., p. 318.
[241] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 132.

dietro che, a differenza di quelle che animavano il transvestismo femminile, non erano così (presumibilmente) immediatamente socialmente intellegibili.

Un buon esempio di questo stereotipo è rappresentato dal caso di Edward Hyde, Visconte Cornbury, governatore di New York e New Jersey tra il 1702 e il 1708[242], il cui *cross-dressing* sollevò la difficoltà di comprensione di molti contemporanei, che non riuscivano a capire come un uomo potesse guadagnare soddisfazione e divertimento dal travestirsi, quando questo non era legato allo scherzo o alla partecipazione ad un “Molly club”, (*clubs* diffusi principalmente nelle capitali del mondo anglosassone, che riunivano nel Settecento omosessuali o effeminati che amavano vestirsi da donna, i *mollies*[243]). Alcuni reputarono il travestimento di Cornbury un mezzo per somigliare alla cugina e in questo modo avvicinarsi la compagnia femminile, per altri egli non sarebbe stato cosciente di quello che stava facendo perché sarebbe stato sempre ubriaco quando si vestiva degli abiti della moglie e teneva le sue parate per New York. Altri ancora imputarono il costume del governatore all’intento satirico di dimostrare alle persone, vestito da donna, a cosa dovesse somigliare la regina d’Inghilterra, che quelle non avevano mai visto: insomma, le spiegazioni sembrano le più disparate, e aldilà di quanto una tra queste potesse o meno avvicinarsi alla realtà di Cornbury, esse mostrano quanto l’incertezza di genere e il transvestismo attuati dagli uomini potessero disorientare gli spettatori e mettere in crisi la leggibilità e la fissità dei ruoli sociali.

[242] Ibid., pp. 132-133.
[243] Ibid., p. 120.

Capitolo 2. Storia di Rosa.

> Non conviene che la moglie del consaputo Carlo Fredman usi continuamente dell'abito da uomo; onde VS. potrà averla a sé e farle intendere che non le resta permesso di vestire in tal forma se non nel tempo che è tollerata la maschera[244].

Così l'Auditore Fiscale Domenico Brichieri Colombi di Firenze scriveva all'Auditore del Commissario di Pisa, nel novembre del 1776, a proposito delle abitudini vestiarie di Rosa Stantelli, la moglie dell'orologiaio svedese Carlo Fredman.
Rosa Stantelli, come la Moll Frith di *The Roaring girl*[245], fu una donna che indossò pubblicamente e apertamente i pantaloni, senza la volontà di celare la propria identità e di farsi passare per uomo; fu una donna, biologicamente e socialmente tale, che non riuscì a portare su di sé gli abiti legati al proprio sesso e neanche qualcuno dei caratteri, delle aspettative, e delle costrizioni sociali che la sua epoca cuciva sui corpi femminili. Come era stato anche per Moll, il transvestismo di Rosa non ebbe i fini del mascheramento di sé e al tempo stesso della costruzione di un'identità sociale maschile, obiettivi che mossero invece le *passing women* che abbiamo conosciuto: Rosa semplicemente avvertì e soddisfò il bisogno di indossare abiti diversi, che si confacessero maggiormente alla sua personalità, che ella sentisse più suoi e che divennero il segno, ricercato volontariamente o adottato meno consapevolmente, di una femminilità che straboccava dagli argini costruiti dalle convenzioni e dalle norme sociali e culturali. Una femminilità che, vedremo, non cedette il posto alla mascolinità, come avveniva invece nelle esistenze delle impersonatrici maschili, bensì che si aprì a quella, accogliendone alcuni caratteri che nella configurazione socio-culturale dell'epoca venivano rigidamente e chiaramente legati al ruolo di genere maschile, compresi i pantaloni.

La vita di Rosa.

Rosa Stantelli[246] nacque e visse a Pisa tra il 1753 e il 1837[247].

---

[244] A. S. P., *Commissariato di Pisa* (in seguito solo *Commissariato*), *Lettere segrete*, 1771-1776, n. 1428.

[245] Vedi capitolo 1, p. 47 e seguenti.

[246] O Stiantelli: i documenti d'archivio presentano infatti anche questa dicitura, ma ho scelto di accordare la preferenza alla variante senza "i" in quanto in un documento scritto dalla stessa Rosa (o da chi per lei), ella si presenta come "Rosa del fu Filippo Stantelli…", A. S. P., *Commissariato, Lettere segrete*, n. 1428.

[247] Sono verosimilmente gli anni della sua nascita e della sua morte: per l'anno di nascita il grado di sicurezza è maggiore, in quanto dall'indicazione degli anni della donna in numerosi documenti posteriori, attraverso il calcolo si giunge senza dubbio al 1753 come anno di nascita. Ad esempio, in Archivio Arcidiocesano di Pisa (in seguito A. A. P.), *Archivio di S. Frediano,* S. ta Maria de' Galletti, n.3, stato delle anime 1768-1780, all'anno 1779, per la "casa del Baccelli" sono indicati come inquilini "Carlo Fredman età 64, Rosa Stantelli Cons. 26" (Cons. sta per "consorte"). Sull'anno della morte

Della sua vita, per il periodo che corre dalla sua nascita fino al biennio del 1776-1777 (durante il quale si consumò la vicenda del travestimento in panni maschili), avremmo conosciuto poco o nulla, al di fuori di quello che ci possono raccontare le carte di polizia, se una disgrazia non avesse fatto muovere la penna di due sacerdoti, uno addetto alla registrazione, nel libro dei morti della sua parrocchia, dei deceduti dell'anno 1772 e l'altro, tale Jacopo Luchetti di Barbaricina, un cronista impegnato nella scrittura delle sue *Memorie*[248]. Essi ci informano, infatti, che nella notte tra il 7 e l'8 dicembre del 1772, e più precisamente alle ore tre circa, era crollata "una casa di due piani con sopra un terrazzo di proprietà dell'Illustrissimo Sig. Cav. Luigi e fratelli Sassetti"[249], posta in cura di S. Lorenzo in Chinsica, che con le sue rovine aveva seppellito i corpi di sei persone: un certo sergente Venturi, il figlio Antonio, la moglie di questi, Giuditta Stantelli, le due figliolette della coppia e Filippo Stantelli, padre di Giuditta; altre cinque persone erano state estratte ferite dalle macerie, ma si sarebbero fortunatamente ristabilite presto. I due curati non fanno riferimenti ai nomi di costoro, ma sappiamo da una lettera lasciata dalla stessa Rosa (una supplica diretta al Granduca Pietro Leopoldo) che anche lei rimase coinvolta nella rovina dell'abitazione, uscendone "miracolosamente salva"[250]. La disgrazia di quella notte però le portò via il padre, Filippo Stantelli, la sorella Giuditta, il cognato e le due nipotine. Possiamo ipotizzare che tra le altre quattro persone ferite vi fossero anche sua sorella Anna e il fratello Filippo, che in seguito troviamo indipendenti e residenti con le proprie famiglie, ma che forse all'epoca abitavano insieme nella casa paterna, mentre della madre non si ha nessuna notizia.

Persi il padre e una sorella, oltre che la casa, Rosa si trovò perciò in una situazione delicata oltre che dolorosa, e molto giovane dovette darsi da fare per sistemarsi. Poco dopo, appena a due mesi dall'incidente, all'età di 20 anni, Rosa sposò l'orologiaio svedese Carlo Fredman, residente da molti anni nella città di Pisa, molto più anziano di lei (egli in una lettera del 1779[251] afferma di avere sessantaquattro anni, per cui si deduce che al momento del matrimonio egli fosse cinquattottenne) e già vedovo di una certa Maria Angela del fu

invece rimangono dubbi: in A. A. P., *Archivio di S. Paolo a Ripa d'Arno, n.8 , 1834-1837*, abbiamo per l'anno 1836 l'ultima indicazione della presenza di Rosa nella casa in cui abitava almeno dal 1806 (vedi A. A. P*., Archivio di S. Paolo a Ripa d'Arno,* n.4, 1793-1815). Non vi sono notizie della donna né nel libro dei morti del 1836 e del 1837 della parrocchia di S. Paolo a Ripa d'Arno né in quelli di numerose altre parrocchie di Pisa, e nemmeno nei registri dei malati degli Ospedali riuniti di S. Chiara di Pisa, conservati in A. S. P. (*Ospedali riuniti S. Chiara,* n. 1629, 1630, 1645, 1674, 1675, 1682: sono registri dei malati degli anni 1837-1839, delle malate del 1835-41, delle malate gratuite del 1836, dei malati gratuiti e paganti del 1837). È comunque probabile che, data l'età già avanzata per l'epoca - Rosa nel 1836 aveva 83 anni – la donna sia morta intorno a quell'anno.

[248] A. A. P., *Libri Parrocchiali*, n. 25, Libri dei morti di S. Lorenzo in Chinsica; B. U. P., Biblioteca Cateriniana, ms. in bobina n. 161, Luchetti, *Memorie dei miei tempi*.

[249] A. A. P., *Libri Parrocchiali*, n. 25, Libri dei morti di S. Lorenzo in Chinsica.

[250] A. S. P., *Commissariato*, *Lettere segrete*, n. 1428.

[251] A. S. P., *Commissariato*, *Suppliche,* 1777-1779, n. 1121.

Alessio Moja. I due si sposarono il 18 febbraio del 1773[252], probabilmente in fretta e furia dato il fatto che "furono dispensati dalle tre consuete denunzie e dal luogo sacro" da parte dell'Arcivescovo, e che infatti furono uniti in matrimonio nella casa del canonico dal parroco Torpè Melchiorre Sacchi della parrocchia di S. Maria de'Galletti, la stessa parrocchia dove i due sarebbero andati ad abitare e sarebbero rimasti fino al 1779. Forse se non fossero stati dispensati dalle pubblicazioni di matrimonio qualcuno avrebbe avuto qualcosa da opporre alle nozze di Rosa e Carlo, e probabilmente l'Arcivescovo deve aver accordato le tre dispense a causa della situazione eccezionale, che vedeva unirsi una giovane donna rimasta orfana, priva di sostentamento, e un uomo sulla sessantina, quasi cieco a causa di una malattia agli occhi. Proprio il matrimonio, pensava forse l'Arcivescovo, avrebbe potuto rappresentare la soluzione ottimale per ovviare alla solitudine e al bisogno di sostegno dei due: Carlo avrebbe potuto accogliere a casa sua la giovane Rosa e insegnarle il mestiere di orologiaio che egli portava avanti da anni, mentre la ragazza avrebbe potuto da parte sua prestare a Carlo assistenza e compagnia, accudirlo in caso di peggioramenti della malattia, aiutarlo nel lavoro.

Ma già nel 1773, per quanto si può ricavare da alcune lettere dell'autunno di quell'anno e da altre risalenti al 1776, Rosa si sarebbe dimostrata una donna ben diversa da quella che Carlo aveva sperato quando l'aveva presa in moglie. Le lettere del 27 ottobre e dell'8 novembre 1773[253], (una supplica di Carlo indirizzata all'Auditore Fiscale di Firenze e una disposizione dello stesso Fiscale all'Auditore del Commissario di Pisa), ci informano infatti che Carlo Fredman aveva richiesto la reclusione della moglie nel Conservatorio delle Malmaritate, un istituto destinato alla correzione, tra le altre, delle donne irregolari, sole o coniugate, la cui condotta fosse considerata disdicevole.

Cosa poteva aver combinato Rosa perché il marito arrivasse, dopo un anno e mezzo di matrimonio, a richiedere che fosse allontanata dal tetto coniugale e venisse "rinserrata"[254] per essere corretta? Le due carte appena citate non ci aiutano in proposito, mentre qualche notizia del comportamento della donna possiamo trovarla in due documenti posteriori[255], del 1776, in cui Carlo fa riferimento proprio alla richiesta avanzata tre anni prima. Da queste lettere del Fredman, indirizzate all'Auditore Fiscale, veniamo infatti a sapere che nel 1773 l'uomo aveva inviato una supplica a S. A. R. Pietro Leopoldo, affinché egli ordinasse la reclusione di Rosa, non alle Malmaritate, ma in un certo "Conservatorio de' Poveri Mendicanti detto delle Bianchette", il quale richiedeva per il mantenimento della donna una pensione non superiore alle diciotto o venti lire al mese, perché "a tanto, benché con mio

[252] A. A. P., *Archivio di S. Frediano*, *S. ta Maria de' Galletti*, n. 2, matrimoni 1714-1799, foglio n. 308.
[253] A. S. P., *Commissariato*, *Lettere segrete,* n. 1428.
[254] Archivio di Stato di Firenze (in seguito A. S. F.), *Presidenza del Buongoverno 1784-1808*, *Affari comuni*, n. 537, fascicolo n. 602, documento n. 3.
[255] Ivi, documento n. 3 e n. 5.

disastro, potevo estendermi, secondo i miei assegnamenti”[256], aveva confessato l’uomo. Soprattutto, le lettere ci rendono partecipi dello sgomento di Carlo, che a causa del “vivere sregolato, capriccioso e libertino”[257] della moglie, e non riuscendo presumibilmente a convincere la donna ad adottare costumi più morigerati, si trovò costretto a richiedere l’intervento dell’Auditore Fiscale, e attraverso il giusdicente fiorentino, delle strutture addette alla correzione delle donne dalla condotta scandalosa.

Tuttavia i contatti tra il Fredman e l’Auditore Fiscale, per il 1773 e per i due anni seguenti, non procedettero oltre; e di nuovo una lettera del 1776 ci svela il motivo della mancata parte di Carlo nel sollecitare l’avvio del procedimento di reclusione della donna: egli aveva infatti preferito non insistere con le sue richieste, in quanto la moglie nel frattempo era rimasta incinta[258] ed egli aveva sperato che nella nuova condizione di madre Rosa si sarebbe naturalmente “corretta”[259].

Ancora una volta, però, le speranze di Carlo verranno deluse, e nell’autunno del 1776 egli si ritroverà, ancor più accorato e quasi esasperato, a reiterare le sue suppliche all’Auditore Fiscale, per la reclusione di Rosa, perché

> abusandosi essa della sofferenza del supplicante ha continuato e continua a vivere a suo capriccio con essere andata fuori continuamente anche per le chiese vestita in abito da uomo frequentando sì di giorno che di notte i Pubblici Giuochi dove ha dissipato una somma non indifferente di denaro, con avere inoltre prese diverse pratiche con scandalo universale nonostante le replicate ammonizioni fattali da questo Illustrissimo Sig.re Uditor Vicario che alla fine è stato costretto a farla arrestare e porre in queste carceri alla premura ed istanza del supplicante medesimo[260].

Lo stesso Auditore Vicario di Pisa, Antonio Cercignani, nello scrivere al Fiscale del caso dei coniugi Fredman, ci fornisce indicazioni sulla relazione tormentata dei due e sul comportamento della donna: egli parla delle “forti doglianze” espresse da Carlo, per la “di lei

---

[256] Ivi, documento n. 3.
[257] Ivi.
[258] Ivi, documento n. 5. Vedi anche A. S. P., *Commissariato*, *Lettere segrete*, n. 1428, lettera di Domenico Brichieri Colombi all’Auditore Vicario, 8 novembre 1773: “Allorché la moglie di codesto Carlo Fredman si sarà sgravata dal feto di cui è incinta, e che sarà in grado di far viaggio, VS. potrà farla qua accompagnare, che io non lascerò di farla porre in questo Conservatorio delle Malmaritate, purchè il di lei marito paghi le spese dell’accompagnatura, e corrisponda anticipatamente al detto Conservatorio quanto occorre per il mantenimento di detta donna”.
[259] Sulla gravidanza di Rosa non si hanno notizie ulteriori, ma dagli stati d’anime che coprono gli anni dal 1773 al 1778, soltanto Rosa e Carlo compaiono come inquilini della casa del Borghi nel quartiere di Santa Maria de’Galletti (A. A. P., *Archivio di S. Frediano*, *S. ta Maria de’ Galletti*, n. 3, stato delle anime 1768-1780). Possiamo pensare che la gravidanza non abbia avuto un esito felice, e che Rosa quindi abbia subito un aborto, piuttosto che supporre la morte del figlioletto, in quanto non vi sono notizie di un neonato deceduto appena nato o nei mesi successivi, almeno nella documentazione da me controllata nei libri dei morti di diverse parrocchie pisane.
[260] A. S. F., *Presidenza del Buongoverno 1784-1808*, *Affari comuni*, n. 537, fascicolo n. 602, documento n. 5.

petulanza ed ostinazione” e “il nessun riguardo” che la donna nutriva per la persona del marito; nonostante l’Auditore l’avesse poi “avuta reiteratamente” a sé (l’avesse cioè richiamata più volte ammonendola per il suo comportamento) e le avesse “messo attorno uno dei più esemplari sacerdoti della città”, non era riuscito “né all’uno né all’altro di ridurla in alcuna benché minima forma”. Inoltre, dato che Rosa minacciava di “voler far qualche colpo contro quelli che crede suoi nemici”, il Cercignani si era convinto della necessità dell’attuazione di un qualche provvedimento correttivo e ne aveva scritto al Fiscale: “insomma vedo indispensabile che questa donna stia racchiusa, finchè non dà degli univoci segni di sua emenda”[261]. Mentre si decideva cosa fare e visto che nel frattempo ella si era “resa inobbediente alla proibizione (…) fattali d’uscire di casa in tempo di notte”[262], la donna venne rinchiusa nelle carceri di Pisa[263].

Nell’autunno del 1776, comunque, non solo il marito da Rosa, ma anche qualcun altro aveva richiesto l’intervento dell’autorità a causa di certi comportamenti della donna. Era infatti pervenuta una denuncia anonima, in novembre, all’Auditore di Firenze, secondo la quale “un certo Carlo Fredman il quale ha moglie (…) permette che detta sua moglie vada giorno e notte vestita da uomo, con scandalo della città, insinuandosi ancora nei Luoghi Pubblici, e per la strada delle tiratoie”[264]. Due tipi di scandalo vengono dunque ad esser denunciati, uno dal marito e uno dalla voce senza nome: da un lato la condotta, come moglie e come compagna, di Rosa, che non si preoccupa della felicità del marito, non si cura della sua salute, non ha rispetto della sua persona, né si fa problema della sua reputazione, coinvolgendolo nello scandalo generato dal suo travestirsi da uomo e dal frequentare situazioni poco onorevoli quali il gioco, i luoghi pubblici e le strade della città da sola; dall’altro lato sarà denunciato il travestimento, apice della somma di atteggiamenti riprovevoli che si stigmatizzano nella donna, che infastidiva la moralità condivisa e la sensibilità di qualcuno - probabilmente del quartiere o del vicinato – il quale si sentirà in dovere di far presente all’autorità questo oltraggio al buon costume. Il marito denuncia lo scarto esistente tra la figura di moglie che egli si aspettava e la realtà effettiva della moglie Rosa Stantelli, tra la moglie onorevole e quella che invece dà “scandalo e disonore”, e vive in modo “libertino e capriccioso”[265], mentre la voce anonima si risente della deviazione di un individuo rispetto allo standard di comportamento da tenere in pubblico e alla moralità in vigore. Le due denunce vennero a convergere nell’autunno del 1776, sollecitando un intervento deciso dei giusdicenti del Granducato. Forse, le conseguenze per Rosa sarebbero state diverse se non

---

[261] Ivi, documento n. 1.
[262] Ivi.
[263] Ivi: “La moglie di Carlo Fredman si trova ristretta in queste carceri..”.
[264] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2726, pp. 535-536, lettera del 9 novembre 1776.
[265] A. S. P., *Commissariato*, *Atti criminali*, *Lettere*, 1775-1780, n. 1468 e A. S. F., *Presidenza del Buongoverno 1784-1808*, *Affari comuni*, n. 537, fascicolo n. 602, documento n. 5.; vedi trascrizione dei documenti in Appendice.

vi fosse stata la denuncia anonima o se, d’altro lato (se i rapporti tra marito e moglie non fossero stati conflittuali), Carlo si fosse schierato con Rosa al momento di rispondere all’intervento conseguente dell’autorità. In questa fase invece Rosa si trovò da sola, e dovette subire le decisioni che si prendevano sul suo destino.

Tra il dicembre del 1776 e il gennaio del 1777 la destinazione di Rosa Stantelli sembrava essere ormai fissata: nonostante il marito chiedesse di far passare la moglie nell’Ospedale dei Mendicanti, si ha infatti notizia dalle carte di un imminente trasferimento di Rosa al Conservatorio delle Malmaritate. L’Auditore fiorentino dovette quindi optare per questo istituto, forse ritenendolo più adatto alla situazione della donna, o forse a causa di una crisi dell’Ospedale dei Mendicanti[266], che portava ad orientarsi su altre strutture. Comunque sia, nel dicembre del 1776, Carlo Fredman, spaventato dalla possibilità che la pensione alle Malmaritate richiedesse un mensile eccedente le proprie disponibilità finanziarie, scrisse all’Auditore fiorentino che gli era stato fatto noto dal Cercignani che Rosa doveva essere accompagnata nel Conservatorio delle Malmaritate[267], ma che in caso di una spesa superiore alle 18 o 20 lire al mese per il mantenimento della donna, egli avrebbe presentato invece la richiesta che la moglie fosse trasferita al Carcere delle Stinche, per il quale egli non aveva difficoltà

> di pagare a ragione di sei crazie il giorno per la di lei sussistenza, in aumento di ciò che ella potrà guadagnare col proprio lavoro. Imploro il valido e autorevole patrocinio di V. S. Illustrissima per ottenere questa grazia ad oggetto di non lasciar intentata ogni strada per correggere la suddetta donna da quei pregiudizi che l’hanno fin qui dominata[268].

Intanto il Brichieri Colombi aveva ricevuto disposizioni in merito alla faccenda di Rosa Stantelli dal Granduca Pietro Leopoldo, sulle cui decisioni il collaboratore del Gabinetto sovrano, Humbourg, aveva riferito che “Sua Altezza Reale lascia nell’arbitrio del suo auditore fiscale Domenico Brichieri Colombi di fare ciò che crederà a proposito”[269]. Così, all’inizio del nuovo anno, i primi di gennaio del 1777, l’Auditore Fiscale poté riferire al Vicario di Pisa che tutto era pronto per il trasferimento di Rosa Stantelli alle Malmaritate o alle Stinche, secondo le possibilità del marito:

> Al ricevere della presente avrà a sé codesto Carlo Fredman, e gli farà intendere che se vuol fare passare in questo Conservatorio delle Malmaritate la di lui moglie, sarà necessario che la faccia qua accompagnare, che la provveda di letto, e biancheria, e di utensili, i quali però con sei o otto paoli potranno provvedersi; che il Conservatorio deve

[266] Vedi oltre, paragrafo su conservatorio dei Mendicanti, soppressione delle Bianchette.
[267] A. S. F., *Presidenza del Buongoverno 1784-1808*, *Affari comuni*, n. 537, fascicolo n. 602, documento n. 3.
[268] Ivi.
[269] Ivi, documento n. 4.

> avere un testone il mese; e che quanto al vitto rimane in libertà di passargli quello che gli piace purché sia bastante per il mantenimento di detta sua moglie. Se poi vorrà far passare detta sua moglie in queste Stinche potrà farvela accompagnare e pensare a mantenercela[270].

Il Conservatorio richiedeva dunque non 18 o 20 lire, bensì un testone il mese, per il solo alloggio, mentre il vitto doveva essere fornito dal marito, oltre ai beni materiali quali il letto e la biancheria necessari per il soggiorno all'istituto. Secondo il sistema monetario in vigore nella Toscana del '700[271], un testone valeva 2 lire, e quindi la quota mensile richiesta dal Conservatorio si rivelò molto più economica rispetto a quella paventata dal Fredman di 18 o 20 lire.

Mentre agli inizi del 1777 Brichieri Colombi riferiva al'Auditore di Pisa le disposizioni da comunicare a Carlo Fredman, questi, quasi terrorizzato dall'idea del rilascio della moglie dal carcere di Pisa, non avendo più ricevuto notizie dall'Auditore fiorentino, gli scriveva di nuovo, insistendo ancora affinché la donna fosse "accompagnata per mezzo dei famigli nelle carceri delle Stinche di codesta città o in altro luogo simile a piacimento di VS. Illustrissima", fermo restando che egli avrebbe pagato "l'accompagnatura e (…) il di lei mantenimento in ragione di sei crazie il giorno", fino a che la donna non avesse mostrato "uno stabile ravvedimento". La paura di Carlo è ancora oggi ben tangibile e viva in questa supplica: egli infatti era sicuro che Rosa, la quale aveva saputo che era stato il marito "quello che ha reclamato contro il suo viver libertino e capriccioso", si sarebbe subito vendicata; Carlo temeva allora addirittura per la propria vita, visto che Rosa si era dichiarata di volergli "fare un colpo quando arrivi al punto di sortire di carcere"[272].

Per buona pace dell'orologiaio svedese, l'Auditore Fiscale non aveva nessuna intenzione di far rilasciare la Stantelli, e il 7 gennaio 1777 egli scriveva all'Auditore Vicario:

> In aumento per tanto di quanto ho scritto a V. S. di questa stessa data [le disposizioni del Conservatorio delle Malmaritate in merito alle spese del mantenimento e il via libera concesso a Carlo Fredman qualora egli avesse deciso per il carcere delle Stinche[273]], le dico che può fare in dirittura scortare qua detta donna, la quale procurerà che sia provvista dei vestiti necessari[274].

Due giorni dopo veniva registrato l'arrivo della donna a Firenze:

---

[270] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 6.
[271] http://it.wikipedia.org/wiki/Granducato_di_Toscana e Carlo Mangio, *Politica toscana e rivoluzione. Momenti di storia livornese, 1790-1801*, Pacini Editore, Pisa, 1974, p. ix.
[272] A. S. P., *Commissariato, Atti criminali, Lettere*, n. 1468.
[273] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 6.
[274] Ivi, p. 7.

> a dì 9 gennaio 1777 fu fatta accompagnare nelle Carceri delle Stinche di Firenze Rosa Stantelli moglie di Carlo Fredman, per mezzo dei famigli, e si scrisse opportunamente al Sig.re Auditore Fiscale[275].

Il registro criminale delle Stinche a sua volta ci informa dell'ingresso di Rosa nel carcere, che l'11 gennaio del 1777 risulta "condotta da Annibale Fabbrini Caporale del Bargello di Pisa per essere ritenuta a disposizione dell'Auditore Fiscale.."[276] .

La reclusione di Rosa tuttavia non durerà molto. Dopo qualche mese dall'ingresso alle Stinche, alla fine di maggio, l'Auditore Fiscale diede infatti ordine all'Auditore di Pisa affinché egli parlasse con Carlo Fredman e gli facesse intendere che la moglie

> sembra oramai abbastanza mortificata e che io [l'Auditore Fiscale] non permetterò mai che egli si ostini a pretendere la morte di detta sua moglie e perciò si risolva di riunirsi seco lei, o sì vero di venirla a ricevere tosto che si sia ristabilita in salute[277].

Già in aprile, comunque, Rosa aveva presentato istanza di "essere scarcerata e di essere riunita col proprio marito"[278]. Probabilmente la donna aveva dovuto mostrarsi stanca e dimessa, perché già allora il Fiscale aveva chiesto al Vicario di sentire Carlo Fredman, affinché lo persuadesse a riprendere in casa la moglie. Ora, in maggio, Rosa si trovava ricoverata all'ospedale di Firenze, a causa di un attacco di idropisia[279] e anche in quest'occasione l'Auditore fiorentino si era mosso per convincere Carlo Fredman a riprendere con sé la donna (oltre ad informarlo della sua malattia): il periodo di reclusione alle Stinche pareva dunque essere servito a correggere Rosa, che ora si mostrava ravveduta. E benché ella scrivesse poco dopo che "questi delitti che lui [Carlo] adduce non gli pare l'avergli commessi", la donna richiese di poter ritornare col proprio "consorte e di dipendere in tutto e per tutto dalla sua volontà e di essere liberata quanto prima da queste Carceri"[280]. Ma il marito continuava ad essere molto spaventato dall'ipotesi di un ritorno a casa della moglie e suggerì all'Auditore di farla trasferire dal fratello di lei, Filippo Stantelli, al quale avrebbe passato venti lire il mese per il suo mantenimento, "non potendo io malato

---

[275] A. S. P., *Commissariato*, *Atti criminali*, *Lettere*, n. 1468.
[276] A. S. F., *Soprastanti alle Stinche*, *Registro criminale,* 1774-1777, n. 373, fascicolo n. 157, v.
[277] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 225.
[278] Ivi, p. 146, lettera del 17 aprile 1777 e A. S. P., *Commissariato*, *Lettere*, 1777-1780, n. 1432, supplica di Rosa Stantelli.
[279] "Idropisia: *s. f.*, in medicina, accumulo di liquido sieroso in varie cavità del corpo, dovuto a cause patologiche di vario genere; il termine è oggi in disuso ed è sostituito con denominazioni specifiche secondo la regione o l'organo colpito" (fonte: www.sapere.it); "Con il termine idropisia si identifica una serie di sintomi determinati da malattie anche molto diverse tra loro. L'idropisia si ha quando del materiale sieroso si spande in modo incontrollato in una cavità del corpo, solitamente quella peritoneale, o nel tessuto cellulare. Questo versamento determina un edema massivo generalizzato dell'organismo detto anasarca. Questa condizione dà al malato idropico l'aspetto di una persona abnormemente gonfia d'acqua, tanto da avere i movimenti impediti e da dover venire sorretta" (fonte: http://www.babylon.com/definition/idropisia/Italian).
[280] A. S. P., *Commissariato*, *Lettere*, n. 1432.

riceverla meco, avendo essa detto a più persone che se venisse meco non camperò tre giorni tanto più che ella di suo naturale è furiosa e traditora avendomi minacciata la vita altre volte"[281].

Filippo, da parte sua, non se la sentiva di prendersi la responsabilità per la sorella, e nel giugno del 1777 comunicò all'Auditore Fiscale "di non volere in conto alcuno ricevere presso di sé la moglie di detto Fredman"[282]. Verrà allora sentita la sorella di Rosa, Anna, sposata a Francesco Piccini, i quali, insieme al "Sig.re Visciaì cappellano de' Cavalieri" si presteranno come mallevadori della condotta di Rosa, garanti e responsabili cioè del suo comportamento e dell'impegno preso, secondo il quale ella non minaccerà né cercherà di fare del male al marito, che da parte sua passerà ai garanti un paolo al giorno per il mantenimento della moglie[283].

L'uomo quindi, per niente rassicurato dal parere dell'Auditore Fiscale che riteneva Rosa ormai mortificata, continuava a credere che la donna, "furiosa e traditora" di natura, si sarebbe vendicata quanto prima dei torti subiti, e avrebbe ripreso la vita scandalosa precedente al carcere. Per questo egli aveva richiesto che qualcuno "non gli permettesse andare a praticare la meretrice" e di "uscire di casa dopo l'ore ventiquattro sotto qualunque protesto per non rendere scandalo e disonore come ha fatto in passato". Inoltre, un mallevadore avrebbe dovuto impegnarsi affinché Rosa non attentasse al "ben vivendo" di Carlo, così come si sarebbe reso responsabile dei "portamenti" della donna[284]. Carlo aveva individuato prima nel fratello di Rosa poi nella sorella e nel cappellano le figure più adatte a tale compito. Era stata comunque la stessa Rosa a richiedere di potersi stabilire a casa del fratello e poi, dopo il rifiuto di questi, dalla sorella; probabilmente quindi la supplica in cui ella aveva chiesto di ritornare dal marito, non avendo indicazioni cronologiche oltre a quella dell'anno (1777), è precedente, e di fronte alla volontà del marito di non volerne più sapere di lei, Rosa può essersi rivolta alle persone che le erano più vicine, almeno quanto a grado di parentela, desiderando prima di tutto essere rilasciata dal carcere[285].

L'Auditore Fiscale non mancò mai di richiamare l'orologiaio alle proprie responsabilità nei confronti della moglie[286]: visto che il periodo di reclusione in carcere trascorso da Rosa era stato considerato sufficiente dalle autorità (perché era stato raggiunto l'obiettivo della correzione e la donna si mostrava disposta al ritorno alla vita coniugale e al ruolo di moglie, e quindi, implicitamente, incline all'abbandono di quei "comportamenti scandalosi e libertini" che avevano minacciato la buona riuscita del matrimonio e turbato la coscienza morale di

[281] Ivi.
[282] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 246.
[283] A. S. P., *Commissariato*, *Lettere,* n. 1432.
[284] Ivi.
[285] Ivi.
[286] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, pp. 246, 262, lettere del 5 e 14 giugno 1777 e A. S. P., *Commissariato*, *Lettere*, n. 1432.

una città o di un quartiere), il Fredman doveva, da parte sua, riprendere la consorte con sé e provvedere a lei secondo il modo che il ruolo di marito prevedeva. Anche in seguito all'accordo preso con la sorella di Rosa, che insieme al marito e al sacerdote aveva acconsentito a prendere in casa la donna ed a farsi mallevadore della sua "bona condotta" e della "salvezza" del Fredman[287], l'Auditore Fiscale non aveva cessato di richiamare Carlo in merito alle responsabilità che egli doveva assumersi nei confronti della moglie ed aveva esortato il Vicario di Pisa ad "interporsi efficacemente per riunire i loro [di moglie e marito] animi, con obbligare bisognando il marito a prendere presso di sé la di lui moglie e a trattarla come si conviene"[288].

Insomma, sembra che nella Toscana dei Lorena, dove da tempo[289] i poteri secolari dello stato erano andati via via sostituendo quelli ecclesiastici in materia di diritto di famiglia, di cause matrimoniali e criminali legate ai comportamenti sessuali e coniugali, l'obiettivo della ricostituzione del nucleo familiare e della pace tra i coniugi rappresentasse ancora l'esito preferibile, in direzione del fine del mantenimento dell'armonia sociale che la disgregazione delle famiglie e il problema delle mogli ribelli potevano minacciare. Con Pietro Leopoldo[290] infatti, le nuove forze di polizia andarono ad occuparsi e a perseguire come reati quei comportamenti reputati illeciti dalla morale cattolica (peccati) ed a svolgere quelle attività di correzione e disciplina dei costumi che la Chiesa post-tridentina aveva fortemente rivendicato - un passaggio di competenze che vide il corpo di polizia ereditare quel sistema di controllo delle condotte e delle coscienze degli individui che in precedenza era stato proprio delle autorità ecclesiastiche[291]. La progressiva riduzione della giurisdizione ecclesiastica culminò nell'abolizione del tribunale del Sant'Uffizio e dei relativi vicariati foranei nel 1782 e del foro contenzioso ecclesiastico in materia matrimoniale nel 1784, così che tutta la casistica dei reati morali e sessuali che prima apparteneva o alla categoria dei casi riservati o a quelli di misto foro dei tribunali vescovili e inquisitoriali, come le cause per gli sponsali e in parte le separazioni, passarono alla nuova polizia dello Stato[292].

Forse fu anche grazie alla mediazione dell'Auditore del Commissario di Pisa e alle insistenze del Fiscale in merito al rapporto e alla lite tra marito e moglie ("essendo mia

---

[287] Ivi, seconda supplica di Carlo Fredman, datata 1777.
[288] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 272, lettera del 20 giugno 1777.
[289] Daniela Lombardi, *Matrimoni di Antico Regime*, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 18: nello stato fiorentino fin dal primo Seicento, ad esempio, lo stupro e gli altri reati sessuali di misto foro diventarono di esclusiva pertinenza del tribunale secolare; nel corso del Settecento il controllo dei comportamenti matrimoniali e sessuali passò sempre più nelle mani dei principi illuminati.
[290] Ibid., pp. 455-468: "Epilogo. La disciplina dei costumi e le nuove forze di polizia. Il caso toscano".
[291] Ibid., pp. 22, 460: ad esempio l'intrusione nel privato era già stata esercitata dai tribunali ecclesiastici, con la collaborazione dei parroci, i quali grazie al loro ruolo erano più vicini alle famiglie e agli individui.
[292] Alessandra Contini, *Corpo, genere e punibilità negli ordinamenti di polizia della Firenze di fine Settecento*, in Nadia Maria Filippini, Tiziana Plebani, Anna Scattigno (a cura di), *Corpi e storia. Donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, Viella, Roma, 2002, pp. 39-67.

intenzione che i coniugi Fredman vivano in comunione"[293]), se Rosa e Carlo acconsentirono a ritornare sotto lo stesso tetto. Non vi sono carte che riportano esplicitamente l'avvenuta riconciliazione dei coniugi, ma alcuni passaggi ci forniscono suggerimenti in questa direzione. In riferimento al fatto, per esempio, che, a partire dal luglio 1777, a Rosa sarà permesso poter indossare l'abito maschile, seppur con forti limitazioni (soltanto cioè, in compagnia del marito, nell'occasione della frequentazione dei Bagni di S. Giuliano, una località termale del contado di Pisa)[294], possiamo pensare che ella si fosse nel frattempo riconciliata col marito, che i due coniugi fossero tornati a vivere insieme e che avessero raggiunto un accordo di compromesso tra di loro prima ancora che con le autorità: Carlo forse aveva imparato a chiudere un occhio nei confronti del desiderio della moglie di portare l'abito maschile, e Rosa da parte sua, dopo l'esperienza del carcere e gli ammonimenti degli auditori, probabilmente aveva deciso di smussare almeno temporaneamente gli angoli più difficilmente tollerabili della propria condotta. In questo senso, le autorità avrebbero potuto venir loro incontro, tranquillizzandosi per il fatto che Rosa aveva smesso di minacciare il marito e si era accontentata delle passeggiate in sua compagnia per soddisfare i propri desideri di transvestismo, e potendo contare sulla figura di Carlo, come garante dei comportamenti della moglie.

Sembra comunque che Carlo, ad un certo punto della vicenda, a partire dalla metà del 1777, diventi quasi complice delle trasgressioni della moglie, o, forse, il suo essersi "dichiarato contento che la di lui moglie Rosa Stantelli porti gli abiti virili"[295] fu dovuto alla stanchezza derivante dalle continue preoccupazioni per la condotta di Rosa, e dal dover cercare di gestire e di accettare (rassegnandosi) la ribellione della moglie a quelli che erano i codici vestimentari dell'epoca e ai reiterati richiami da parte dell'autorità. L'atteggiamento dell'uomo nei confronti degli atteggiamenti trasgressivi della moglie sembrerà sempre pervaso da una qualche ambiguità, in un'alternarsi di dipendenza dalla moglie e voglia di liberarsene, affetto e rancore, comprensione e paura: è lui che nel 1773 aveva richiesto la reclusione di Rosa per farla correggere[296], è lui che nell'autunno del 1776 aveva reiterato la richiesta dell'internamento[297], è lui che con la firma in calce al memoriale di Rosa, in cui ella tentava di giustificare il suo travestimento, aveva avallato le suppliche di Rosa di poter continuare a vestire da uomo senza essere perseguita dalle autorità[298]; è ancora Carlo che nella primavera del 1777, temendo la scarcerazione della donna, aveva cercato di ottenere

[293] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 272, lettera del 20 giugno 1777.
[294] Vedi p. 127.
[295] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 564, lettera del 25 ottobre 1777.
[296] Vedi A. S. F., *Presidenza del Buongoverno 1784-1808*, *Affari comuni*, n. 537, fascicolo n. 602, documenti n. 1, 3, 5.
[297] Ibid. e A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2726, p. 610.
[298] A. S. P., *Commissariato*, *Lettere segrete*, n. 1428.

per lei l'ospitalità dal cognato e poi dalla cognata[299]; fino a che, a partire da luglio, si sarebbe mostrato più disposto a tollerare il travestimento di Rosa.

Non c'è da dimenticare che Carlo nel 1777 aveva 62 anni, e in un periodo di difficoltà, economiche e di salute - *in primis* la progressiva cecità che lo aveva colpito dopo anni di lavoro come orologiaio[300] – di certo non dovette essere facile per lui stare continuamente dietro a una moglie che poteva trarre parte della propria baldanza, e parte delle energie necessarie alla trasgressione, dalla propria giovinezza, oltre che dal proprio carattere[301].

Carlo Fredman, inoltre, non doveva aver vissuto un vita comoda e tranquilla. Qualche interessante accenno all'esistenza movimentata di Carlo lo troviamo in un supplica che egli scrive nel 1779 a S. A. R. Pietro Leopoldo[302], nella quale egli chiede un "qualche mensuale caritativo sussidio" che possa arrecargli sostegno in un momento di "estrema sua miseria", dovuta alla perdita della vista e di conseguenza all'inabilità allo svolgimento del lavoro di orologiaio. Così Carlo racconta di come egli, nato a Stoccolma e residente dal 1760 nella città di Pisa, fosse stato "impiegato nel Regno di Napoli in qualità di Console Generale per la Nazione Svedese" e di come, in seguito all'abiura della propria religione, necessaria per la conversione a quella cattolica, avesse perso il proprio impiego consolare per iniziare a svolgere a Pisa "con tutto il Credito la Professione d'Orologiaio". Ma da qualche tempo una malattia della vista lo aveva costretto a ritirarsi dal lavoro, e proprio perché "rimasto privo d'ogni assegnamento per vivere con la sua famiglia nell'età sua d'anni sessantaquattro", Carlo si trovava ora "genuflesso al Regio Trono". Ma l'oratore, recita la risposta dell'Auditore di Pisa Antonio Cercignani chiamato ad informarsi sul Fredman, non risulta essere suddito di S. A. R. né per origine né per domicilio, e dunque le sue preci vengono "rescritte agli ordini". Sappiamo poi che Carlo era stato già sposato ed era rimasto vedovo[303], e forse proprio per ottenere la licenza matrimoniale egli aveva dovuto convertirsi alla religione cattolica. Il suo nome compare addirittura nelle *Relazioni sul governo della Toscana* di Pietro Leopoldo, dove, nella parte dedicata alle memorie del Principe sulla città di Pisa del 1773, egli riferisce di come Carlo Fredman, "orivolaio svedese", avesse proposto ad un certo Filippo Manzi di comprare "la fabbrica degli orivoli" lasciandone la direzione a lui, "essendo partito il Renard: questo sarebbe un ottimo progetto per escirne"[304].

Nel 1779, invece, Carlo si trovava disperato a chiedere un sussidio al Principe per poter vivere. Non abbiamo altre notizie di lui per gli anni successivi, in quanto sia egli che la moglie

---

[299] A. S. P., *Commissariato*, *Lettere*, n. 1432 (supplica n.1 di Carlo, 1777) e A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 272.
[300] A. S. P., *Commissariato*, n. 1428, supplica di Rosa Stantelli.
[301] Rosa nel 1777 aveva 24 anni (vedi ad esempio A. A. P., *Archivio di S. Frediano*, *S. ta Maria de' Galletti*, n.3, stato delle anime 1768-1780).
[302] A. S. P., *Commissariato*, *Suppliche*, n. 1121, 7 aprile 1779.
[303] A. A. P., *Archivio di S. Frediano*, *S. ta Maria de' Galletti*, n. 2, matrimoni 1714-1799, n. 308.
[304] Pietro Leopoldo, *Relazioni sul governo della Toscana*, a cura di Arnaldo Salvestrini, Vol. II, Olschki Editore, Firenze, 1969, p. 261.

non compaiono più negli stati d'anime, fino al 1793, quando, con la famiglia Bettini, composta di Pietro, Diamante, e i figli Maddalena e Gaetano, risulta abitare anche "Rosa, del fu Filippo Stantelli, vedova"[305].

Il comportamento "capriccioso e libertino", il "vivere sregolato", i travestimenti in abito maschile per le strade, in chiesa, di giorno e di notte, la frequentazione dei luoghi pubblici e del gioco, l'abitudine alle "diverse pratiche" di "scandalo universale", furono dunque i "capi d'imputazione" che pesarono sulla fedina penale di Rosa: capi d'imputazione che non costituivano reati perseguibili giudizialmente[306] – tanto più che non venne prodotto un processo – ma che rappresentavano deviazioni della condotta rispetto al binario predefinito e costituito del modello di femminilità accettato.

Il tipo di donna rappresentato da Rosa Stantelli, la "donna irregolare", che poteva diventare la "donna ambigua" qualora il travestimento l'avesse resa sospetta di tribadismo o di ermafroditismo, non potrà che suscitare lo sguardo del Giudice e del Medico, l'intervento cioè del discorso e delle pratiche dei sistemi dell'autorità di giustizia e polizia da un lato, e di quello del sapere medico dall'altro.

Nel prossimo paragrafo vedremo proprio in che cosa consistesse l'interdizione del travestimento nel discorso legale e moralistico, per entrare poi nella realtà toscana delle istituzioni e degli istituti coinvolti nell'attività del controllo sociale, del trattamento e della correzione del particolare sottoinsieme della devianza sociale delle donne irregolari, che la scoperta del caso di Rosa Stantelli ha permesso di mettere a fuoco, ricollegando la rete dei poteri che si intrecciarono intorno alla vicenda particolare della donna ad un contesto più ampio, di portata regionale o europea. Dalla pratica giudiziaria e di polizia che nella Toscana di Pietro Leopoldo si interesserà della condotta scandalosa di queste donne e della devianza, più in generale, di un più ampio insieme di individui, giungeremo al discorso del mondo scientifico nei confronti del tribadismo e dell'ermafroditismo, fenomeni che spesso si trovavano legati al transvestismo e alla condotta eterodossa delle donne "fuori dalla norma". Infine, tenteremo di avvicinarci e di comprendere lo sguardo di Rosa sulle cose, aggirando le pratiche di potere e gli sguardi esterni della società e dell'autorità che si soffermarono su di lei, per ritrovarci dal lato del suo punto di vista.

[305] A. A. P., *Archivio di S. Paolo a Ripa d'Arno*, n. 4, 1793-1815.
[306] Ad esempio, riguardo il travestimento, la Pratica Universale del Savelli (Marco Antonio Savelli, *Pratica universale*, Venezia, 1707) riporta alla voce "mascherati" che essi non possono portare armi, indossare abiti ecclesiastici, insultare e ingiuriare, fare rumori e baccano e radunarsi davanti chiese e luoghi pii. Non v'è riferimento al travestimento di genere.

2.1 Il Giudice e il Medico

2.1.1 La condanna del transvestismo.

Abbiamo visto che, in Ancien Régime, il travestimento in generale, e quello che utilizza gli abiti del sesso opposto in particolare, sono atti puniti dalla legge, poiché trasgrediscono le norme che regolano un ordine insieme sociale e divino, norme basate sulla separazione e sulla differenziazione, anche esteriore, dei due sessi: la legge degli uomini riprese infatti la legge biblica della proibizione del travestimento, espressa nel *Deuteronomio* (22,5), che lo reputa un abominio di fronte al Signore. Il riformatore Calvino, ad esempio, a proposito della questione sulla maniera di vestirsi di uomini e donne, conclude che, seppure sembri cosa di poca importanza vestirsi in un modo o in un altro, in realtà l'interdizione biblica del travestimento è giustificata dal fatto che l'abito è legato fondamentalmente alla distinzione degli uomini dalle donne, una distinzione che, ancor prima della sanzione che trova nelle leggi scritte, ha origine negli insegnamenti della natura[307]. I teologi e i moralisti dell'età moderna ripresero soprattutto gli autori cristiani dell'antichità e la loro condanna del travestimento come forma di idolatria e condotta eretica: forma di idolatria nel senso di sopravvivenza dei costumi pagani, legati a certe festività che implicavano riti di tipo travestitico[308] che diversi Concili dei primi secoli cristiani avevano cercato di reprimere, e condotta eretica perché il travestirsi, al pari dei trucchi e delle maschere, veniva considerato strumento del Demonio, in quanto "imbrattava" l'immagine di Dio negli uomini e perpetrava un inganno agli occhi del Creatore[309]. Il travestimento adottato da certe donne, però, come le sante travestite e Giovanna d'Arco, venne per lo più tollerato e compreso, in quanto espediente attraverso il quale una ragazza virtuosa poteva preservare la propria verginità in situazioni pericolose o servire un ideale superiore come quello di combattere per la fede[310]. I moralisti laici ed ecclesiastici, infine, attaccarono il travestimento, e con esso le occasioni del Carnevale, delle feste e del teatro, convinti che la maschera potesse favorire o indurre al vizio e alla dissolutezza[311].

Trasformare la propria apparenza, insomma, attraverso una maschera che celasse in tutto o in parte i connotati fisici che contraddistinguono l'individualità della persona e camuffare o trasformare i tratti, anche vestimentari, che denotano lo status e il rango sociale, veniva ritenuto un atto biasimevole, e ancor più da condannare era la dissimulazione che

[307] S. Steinberg, op. cit, p. 13.
[308] Vedi paragrafo sul transvestismo nell'antichità, pp. 6-8.
[309] S. Steinberg, op. cit., p. 14.
[310] Vedi parte su sante travestite, p. 9 e seguenti.
[311] S. Steinberg, op. cit., p. 15 e polemica anti-teatrale p. 42 e seguenti.

coinvolgeva l'aspetto dell'appartenenza sessuale[312]. Il travestimento, in ogni caso, rinvia ad una concezione gerarchica della differenza dei sessi, sia quando la mette in discussione, sia quando la rafforza – spesso non disgiungendo chiaramente questi propositi, all'interno della dimensione ludica che essenzialmente ne è una componente, e producendo così l'ambiguità – e richiama un mondo ordinato secondo la volontà di Dio, un mondo degli uomini che si mantiene ordinato attraverso la differenziazione della fisionomia, delle emozioni, degli abiti, dei comportamenti e "delle abitudini dei corpi"[313] secondo le varianti di genere maschile e femminile.

Il travestimento era trasgressivo in due sensi: sia perché contravveniva alla legge biblica e a quella della natura, sulle quali si fondavano le norme civili, che correlavano in modo automatico la donna e l'uomo ad un certo tipo di abito la cui funzione era proprio quella di segnalare l'appartenenza sessuale/di genere dell'individuo, sia perché il travestirsi, legato nell'etimologia alla *transgressio* attraverso il nucleo *trans*, rappresenta il superamento di un limite, il passaggio di una frontiera che è quella universalmente condivisa della differenza dei sessi, una differenza che in tutte le culture è la differenza primaria, quella che fonda "il pensiero della differenza"[314]. Così, in una cultura che non attribuisce alcuna funzione positiva al transvestismo né uno spazio in cui questo possa trovare una certa istituzionalizzazione - come invece avviene all'interno di certe società extra-europee[315] -, colui o colei che travestendosi supera la frontiera della differenza sessuale incarna la minaccia dell'affrancamento da ogni altra norma o convenzione sociale, e il pericolo del superamento di altri limiti, come quello tra sacro e profano, che reggono l'ordine del mondo.

Nell'Occidente dell'epoca moderna, il travestimento al di fuori dell'ambito rituale del Carnevale e delle feste è un atto di tipo individuale, occasionale o duraturo, ritenuto deviante e perseguito nel discorso e nella pratica dei moralisti e degli apparati della giustizia e della polizia, in quanto opera uno spostamento nel sistema delle coincidenze tra identità di genere e leggibilità sociale, creando confusione e minacciando la stabilità dell'ordine sociale e simbolico. Di fatto, la macchina della giustizia si è mostrata più flessibile nei casi in cui fosse una donna a travestirsi, vista la diversa natura del travestimento femminile rispetto a quello maschile, il quale, abbiamo visto, era legato alla visione infamante e degradante della perdita di status e di perfezione[316].

Poiché agli abiti, oltre alla funzione di protezione del corpo dagli agenti atmosferici e a quella di nascondimento delle nudità, veniva attribuita quella fondamentale di segnalare immediatamente la condizione sociale dell'individuo e le qualità di genere e di ceto che lo caratterizzavano agli occhi della società, soprattutto in epoca di leggi suntuarie e in tutto

[312] Ibid., p. viii.
[313] Come si usava dire nel '500, vedi in S. Steinberg, op. cit., p. xi.
[314] Françoise Héritier, *Maschile e femminile: il pensiero della differenza*, Laterza, Bari, 1997.
[315] Vedi capitolo 1 su antropologia del travestimento.
[316] Vedi ad esempio p. 52.

l'Ancien Régime, era naturale che un camuffamento o una trasformazione di tali qualità sociali attraverso abiti non confacenti o non abituali venisse considerato un comportamento sconveniente, che poteva sfociare nel reato di falso o di frode. Come recitano i passi di due trattati giuridici francesi della fine del Settecento, il travestimento comporta un "crime de faux", e precisamente un falso per fatto, che si distingue dal falso perpetrato tramite la parola o la scrittura[317]. Il travestimento a cui qui ci si riferisce è più precisamente quello che nasconde la vera identità della persona e la fa supporre qualcun altro (supposizione di persona), un travestimento che può venire considerato non tanto un crimine in sé quanto un espediente per commetterne altri, che risulterebbero facilitati dalla dissimulazione della propria identità, quali il furto e l'omicidio. Ma il mascheramento poteva venire represso come vero e proprio crimine, qualora vi fosse stata rintracciata all'origine una volontà precisa di cambiare identità, come nel caso di alcune *passing women* che abbiamo incontrato. I travestimenti adottati durante il Carnevale, le feste e lo *charivari* infine, potevano trovarsi collegati alla perpetrazione di un crimine, ma erano considerati per lo più un problema di polizia e di mantenimento dell'ordine. Il fenomeno del travestimento dunque trovò una triplice sistemazione nella giurisprudenza, come crimine, come un fatto aggravante un altro crimine e come un semplice delitto di polizia dei costumi[318].

Tuttavia i processi criminali ordinari legati al solo atto di travestimento sembrano essere stati rari, almeno per la Francia, mentre, per lo più, questo elemento venne preso in considerazione in tribunale se accompagnato da qualche altro tipo di accusa, quale quello di dissolutezza della donna travestita o di tribadismo (una relazione sessuale tra donne) accompagnato dalla celebrazione del matrimonio tra la donna travestita che passa da uomo un'altra donna. Come i moralisti, anche gli uomini di polizia e in particolare gli ispettori degli affari sul buoncostume, sembrarono essere convinti del fatto che una donna travestita da uomo conducesse necessariamente una vita dissoluta, che potesse prostituirsi o comunque tenere una condotta sconveniente o indecente: la donna che indossava l'abito maschile richiamava infatti un immaginario di trasgressione sessuale, ambiguità androgina, pratiche erotiche inusuali (l'inversione degli abiti può accompagnarsi a un'inversione della posizione dei *partners* durante il coito o richiamare pratiche "contro natura"), inviti a scambi di ruolo. Soprattutto, l'abito maschile poteva conferire alla donna un affrancamento dalle regole ordinarie della seduzione e dell'onestà, che la vedrebbero come passiva e casta, ed un atteggiamento di tipo maschile, attivo ed aggressivo nel gioco amoroso[319]. Data la definizione vaga di "dissolutezza" in Ancien Régime, che poteva stringersi o allargarsi a comprendere la prostituzione, il libertinaggio, l'adulterio o una condotta femminile semplicemente in parte emancipata dalla tutela e dal controllo del marito, è ben comprensibile il fatto che le donne

---

[317] S. Steinberg, op. cit., p. 19.
[318] Ibid., pp. 20-22.
[319] Ibid., pp. 26, 35-37.

trovate in abito da uomo, interrogate dagli ispettori di polizia, finissero indicate sulle carte come “fanciulla di dissolutezza” o “ragazza di mondo trovata in abiti da uomo”. La ragazza accusata di “cattivo commercio”, “concubinaggio” o “cattiva condotta” è spesso la ragazza ribelle, disobbediente e molto giovane che in qualche modo sottraendosi al controllo della famiglia o del marito ha fatto vacillare i rapporti di dipendenza che la legano a quelli, e infangato l’onore e la rispettabilità del proprio ambiente di origine: disobbedienza è spesso per la donna sinonimo di dissolutezza.

Il travestimento femminile quindi, più che smuovere l’azione delle istituzioni di giustizia e polizia per il fatto di essere legato ad un crimine o di rappresentare un crimine in sé per sé, pare mettere in moto un sistema di figure e di pratiche di potere che essenzialmente si collegano alla definizione e al riconoscimento di una buona o di una cattiva condotta relative alla figura femminile, e quindi alla condizione della donna, agli scarti che la realtà offriva rispetto alla figlia/madre/moglie ideale e all’opera di controllo e disciplinamento di questi. Le notazioni di polizia sulle donne travestite, che troviamo per i casi francesi[320], anche quando fugaci e semplici appunti della serie “la tale donna continua a vestirsi da uomo malgrado le sia stato fatto avviso di non travestirsi più” (che troviamo anche nella documentazione su Rosa Stantelli[321]), mostrano “l’acuirsi della sorveglianza di polizia nel corso del XVIII secolo e la volontà di normalizzare i comportamenti che ne sono all’origine”[322]. Le pene che spettano alle donne arrestate delle quali si indica, tra i capi d’imputazione, “travestimento”, “travestimento ed arruolamento” (nell’esercito), “travestimento in chiesa” o “in pubblica strada”, prevedono la frusta e il bando temporaneo o permanente[323], ma è difficile legare chiaramente una sanzione all’atto del puro transvestismo in quanto nella maggior parte dei casi altri sospetti o accuse (prostituzione, tribadismo, furto) vi si aggiungono nella determinazione della pena. Il travestimento sembra perciò aggravare la sentenza, aggiungendosi all’illecito punito, più che rappresentare un crimine di per sé. Soprattutto, è chiaramente rintracciabile, nei casi francesi ed in quello di Rosa Stantelli, un tipo di trattamento particolare riservato alle donne travestite che non avessero commesso altro illecito che quello del travestimento: la reclusione nei conservatori, istituti religiosi o semi-religiosi/assistenziali, o negli ospedali femminili, spazi di raccolta, disciplinamento, cura ed educazione di un insieme molto eterogeneo di internate, che comprendeva malate di mente, ex prostitute, ragazze sole o orfane il cui onore fosse in pericolo, libertine, e un altro gruppo di donne la cui condotta fosse stata giudicata disonorevole o scandalosa dalla famiglia o dal marito. Proprio le famiglie e, soprattutto, i mariti erano gli autori delle *lettres de cachet* inviate alle autorità, lettere in cui denunciavano la donna travestita richiedendo l’intervento degli

---

[320] Ibid., pp. 25-90.
[321] Vedi capitolo 2.1.2, paragrafo “Il ‘caso Rosa Stantelli’”, pp. 125-131.
[322] S. Steinberg, op. cit., pp. 25-26.
[323] Ibid., pp. 32-33.

organi preposti e davano la propria disponibilità al pagamento delle spese della reclusione: le pene in diversi casi furono eccessive in quanto a durata dell'internamento - Marie-Reine Pépin ad esempio, venne arrestata nel 1724 su placito del marito e internata per più di quattro anni all'Hôpital[324]- e poterono esserlo perché erano le famiglie a pagare la pensione; per le donne arrestate in occasione di ronde di polizia o denunce di vicinato, infatti, le pene erano più leggere e prevedevano detenzioni della durata di qualche mese[325].

2.1.2 La cattiva condotta femminile e le istituzioni fiorentine.

L'onore e gli istituti femminili della tutela e del controllo.

Il coinvolgimento di Rosa Stantelli nella morsa della rete delle istituzioni fiorentine dedicate alla correzione o alla tutela delle donne, ebbe inizio, abbiamo visto, nell'autunno del 1773, quando l'Auditore Fiscale Domenico Brichieri Colombi, di Firenze, aveva scritto all'Auditore Vicario di Pisa di aver ricevuto una supplica da parte di tale Carlo Fredman di Pisa, nella quale l'orologiaio richiedeva la reclusione della moglie. L'Auditore Fiscale, la massima autorità di controllo sull'amministrazione della giustizia e dell'ordine pubblico[326], punto di riferimento nel Granducato di Toscana per tutti gli auditori vicari, giusdicenti provinciali, aveva informato subito, secondo la procedura abituale, il Vicario di Pisa, affinché questi si interessasse del caso, chiamasse a sé il supplicante e l'accusata, e sentito cosa essi avessero da aggiungere, inviasse poi la sua risposta a Firenze:

> Compiego a VS. l'ingiunta supplica di Carlo Fredman perché mi informi in foglio a parte sopra il contenuto della medesima, che mi ritornerà con sua risposta; e frattanto qualora si verifichi l'esposto e che il supplicante paghi quanto occorre per il mantenimento della propria moglie, potrà farla accompagnare in questa città per farla poi portare in questo Conservatorio delle Malmaritate.[327]

Abbiamo anche visto che ancor prima che la scelta del luogo di reclusione di Rosa cadesse sul Conservatorio delle Malmaritate, il suddetto Carlo aveva richiesto per la moglie la destinazione ai Poveri Mendicanti di Firenze; e nel 1776, dopo tre anni di silenzio, abbiamo trovato una nuova richiesta di Carlo Fredman, che stavolta, per la reclusione della moglie, sembrava aver pensato ad una nuova destinazione e ne aveva scritto all'Auditore Fiscale:

---

[324] Ibid., p. 33.
[325] Ibid., p. 34.
[326] Sull'Auditore vedi capitolo 2.1.2, paragrafo "Le istituzioni leopoldine. Polizia e riforme di polizia nel regno di Pietro Leopoldo", pp. 115-125.
[327] A. S. P., *Commissariato*, *Lettere segrete*, n. 1428, lettera del 27 ottobre 1773.

> essendomi stato fatto noto da questo Sig.re Auditore Vicario che per ordine di VS. Illustrissima [l'Auditore Fiscale] deve essere detta mia moglie accompagnata nel Conservatorio delle Malmaritate, ove presento che v'occorra una spesa assai maggiore della sopraccitata [diciotto o venti lire] e perciò mi trovo obbligato ad apportare a VS. Illustrissima questo nuovo incomodo per significarli che se la spesa occorrente per il mantenimento nel Conservatorio delle Malmaritate è maggiore delle lire diciotto o venti il mese non sono in grado di supplirvi […]. Nel caso poi che la spesa alla quale mi soggetto non sia sufficiente, supplico VS. Illustrissima a ordinare che la suddetta mia moglie sia accompagnata per mezzo dei famigli nelle carceri delle Stinche di codesta città[328].

Conservatorio de' Poveri Mendicanti, Conservatorio delle Malmaritate, carcere delle Stinche, quindi, sembrano essere state delle istituzioni che in età moderna, per quanto interessava la realtà toscana, potevano rappresentare qualcuna delle possibilità per la correzione e la custodia di donne "irregolari": alcune di loro erano ree di aver infranto la legge, altre erano povere e sole e necessitavano di tutela e di un posto dove vivere, altre ancora erano prostitute o ex-prostitute che cercavano di cambiare vita, e altre, infine, erano donne che in un qualche modo conducevano una vita reputata scandalosa, e che nel conservatorio o nel carcere avrebbero trovato il tempo e il modo di pentirsi e di ritornare più modeste ed obbedienti presso le proprie famiglie.

Nella piccola biografia di Rosa, attraverso la documentazione rimasta del carteggio tra l'Auditore Fiscale e l'Auditore del Commissario di Pisa (che copre gli anni dal 1773 alla fine del 1777), e grazie alle suppliche di Carlo e della moglie, abbiamo scoperto qualcosa dei rapporti e delle dinamiche coniugali della coppia pisana, e, soprattutto, potremo approfondire la figura della donna nella parte dedicata al suo transvestismo[329], anche grazie alla supplica che Rosa presentò al Granduca, nel momento in cui venne chiamata a spiegare i suoi comportamenti. Qui, intanto, ci aiuteranno a comprendere il suo mondo, le realtà dei vari istituti che la donna conobbe o che soltanto sfiorò, istituti che in un qualche modo furono legati a lei, che furono ritenuti adatti per accoglierla e correggerla e che possono raccontare qualcosa di lei o delle donne simili a lei.

---

[328] A. S. F., *Presidenza del Buongoverno 1784-1808*, *Affari comuni*, n. 537, fascicolo n. 602, documento n. 3.
[329] Capitolo 2.2, pp. 186-196.

Il Conservatorio de' Poveri Mendicanti di Firenze e i conservatori femminili.

La prima scelta di Carlo Fredman per la richiesta di reclusione della moglie era caduta sul Conservatorio fiorentino dei Mendicanti, certamente più economico, per quanto si intuisce dalle carte, di quello delle Malmaritate. Sappiamo che a Firenze esisteva un Ospedale dei Mendicanti, al quale è dedicato un lavoro di Daniela Lombardi, la quale si è occupata essenzialmente del primo secolo di attività di questo istituto, ponendo come limite cronologico il 1738, anno di instaurazione della Reggenza Lorenese in Toscana, che avvia un "contesto politico diverso" e perciò nuovi problemi di interpretazione e di relazione del Conservatorio con l'esterno; l'Ospedale, aggiunge Lombardi, continuerà a vivere fino agli ultimi del Settecento come educandato di ragazze povere[330]. Non vi sono indicazioni riguardo una denominazione dell'Ospedale come "delle Bianchette", e quindi non v'è la sicurezza che il Conservatorio che Carlo richiese per la moglie fosse lo stesso istituto che è oggetto del lavoro di Lombardi, ma un interessante contributo in tal senso ci è dato dall'opera *Efemeridi*, del patrizio fiorentino Giuseppe Bencivenni Pelli (1729 - 1808), impiegato nell'amministrazione del Granducato di Pietro Leopoldo e autore di un imponente diario manoscritto consistente di 80 volumi[331], all'interno del quale vi sono tre riferimenti alla scuola femminile delle Bianchette.

Dalla prima notazione[332], sappiamo che "una tal Anna Carboni di Signa vedova di ... di Livorno celebre in Firenze", la quale aveva già fondato a Livorno l'Istituto delle Maestre delle Scuole Pie, una scuola di formazione ai lavori femminili, riuscì ad "entrare sottopriora nel Conservatorio delle Mendicanti di Firenze nel tempo che il senatore Giulio Rucellai pensava di stabilirvi, oltre al luogo di correzione che vi era, anche uno di educazione per quelle che amassero di apprendere l'abilità ne'femminili lavori, le quali in seguito sono state dette le Bianchette" e che nel momento in cui scrive l'autore (1760), ella era "superiora di tutti due questi conservatori, che sono insieme uniti". Nel 1767 Bencivenni Pelli descrive nel diario le proprie impressioni sul Conservatorio, offrendoci inoltre un accenno interessante alla credenza illuministica nel valore formativo dell'educazione e nella necessità di un'educazione anche per le donne:

> Ho avuto molto piacere in questa mattina a vedere il Conservatorio delle Bianchette annesso a quello delle Mendicanti (…). Ne ha la soprintendenza il senatore Rucellai che molto ha cooperato a rendere utile, pulito, e comodo questo luogo, ove adesso s'imbiancano i panni per la corte [da cui presumibilmente il nome di Bianchette]. Questi

[330] Daniela Lombardi, *Povertà maschile, povertà femminile. L'Ospedale dei Mendicanti nella Firenze dei Medici*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 20-21.
[331] Giuseppe Bencivenni Pelli, *Efemeridi*, Firenze, 1759-1808, conservato alla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, e disponibile on-line su www.
[332] G. Bencivenni Pelli, op. cit., Serie I, Volume II (1759-60), pp. 175, 176a, 176b.

> sono conservatori vantaggiosi al pubblico più assai di tanti conventi di monache. Fra le cose poi che vi ho osservate una è stata una bambina di circa 7 anni di padre inglese, la quale già canta, e suona bene, e con della facilità. Se seguita la sua carriera diverrà ben presto eccellente. Questo vuol dire che l'educazione fa tutto. Ella di quattro anni cominciò a imparare, e molti, e molte altre educate fino da piccoline per un'arte, o scienza diverrebbero qualche cosa di buono, ma si coltiva o poco, o male il talento dei ragazzi, e delle ragazze[333].

Ma nel 1773 l'autore del diario appunta:

> Scuola nel conservatorio detto dei Mendicanti, soppressa. Va preso nota che nel conservatorio detto delle Mendicanti, essendo stata eretta circa venti anni sono una squola di femminili lavori detta delle Bianchette sotto la direzione del senatore Giulio Rucellai, questa si è ora dovuta sopprimere, perch'erano stati creati dei considerabili debiti per mantenersi, e perché mancava di assegnamenti per sussistere[334].

Grazie al manoscritto del patrizio fiorentino veniamo dunque a sapere dell'esistenza ventennale di una scuola femminile interna al Conservatorio dei Mendicanti, e quindi abbiamo la conferma che il Conservatorio cui fa riferimento Carlo Fredman nella supplica è la stessa istituzione studiata da Lombardi, un'istituzione che al tempo della relazione tormentata dei coniugi Fredman, negli anni '70, conservava dunque l'antica denominazione ma poteva anche essere impropriamente conosciuta col nome che le derivava dalla nuova divisione dell'educandato femminile, la quale si andava ad aggiungere a quella della casa di correzione, con scopi e fisionomie diversi. Nel diario tenuto da Bencivenni Pelli scopriamo anche il perché del fatto che egli si riferisse talvolta al Conservatorio chiamandolo *delle* Mendicanti, invece che *dei* Mendicanti: in origine, infatti,

> il suo scopo fu di riserrare tutt'i mendicanti tant'uomini che donne, ed a quest'oggetto s'acquistò il luogo dai padri di Camaldoli (…). L'opera si principiò con grand'impegno, e vi si rinchiusero fino a 700 in circa tra maschi, e femmine. Si fecero molti provvedimenti per formarli la dote necessaria, che in gran parte si fece con le grosse somme che la corte somministrava a titolo di limosina dall'erario privato.

Ma ben presto la speranza di coprire gran parte delle spese di mantenimento con le entrate dei lavori svolti all'interno del Conservatorio venne delusa e

> convenne abbandonare l'idea troppo vasta, e perciò si licenziarono tutti gli uomini, e una gran parte delle donne, e questo luogo passò ad essere quasi totalmente casa di correzione per le donne, e squola di lavori femminili. Per dirlo di passaggio, nel 1738 fu

[333] Ibid., Serie I, Volume XIX (1767), pp. 115-116.
[334] Ibid., Serie II, Volume I (1773), p. 182v.

> incaricato il senatore Rucellai dal sovrano dell'incumbenza di badare a questo conservatorio al quale ha fatto giovamento, come possono deporre tutte le persone che sono indifferenti per questo ministro instancabile, avendolo ridotto un luogo pulito, ove le ragazze di una certa estrazzione possono abilitarsi nel cucire di fine, nel ricamare in bianco, e nel lavare, e stirare, vivendo a parte da quelle donne che vi si ritengono per correzione[335].

L'evoluzione del funzionamento e delle funzioni del Conservatorio dei Mendicanti così tratteggiata dal Bencivenni Pelli, per quanto riguarda il passaggio della Casa da luogo di raccolta dei poveri della città a conservatorio femminile, viene confermata dalle ricerche di Lombardi.

L'Ospedale dei Mendicanti era stato fondato nell'autunno del 1621, riutilizzando il locale dell'ex convento di S. Salvatore di Camaldoli ai margini della città, quando l'incrocio tra le minacce provocate da una congiuntura economica negativa degli anni 1619-1622 e il numero sempre più alto di poveri e vagabondi che popolavano la città di Firenze aveva generato la necessità dell'allestimento di un ricovero[336] che potesse rispondere ad esigenze diverse, non solo a quelle dell'assistenza e della carità verso coloro che si trovavano privi di risorse economiche, ma anche a quelle di igiene pubblica (negli anni della suddetta crisi a Firenze era scoppiata un'epidemia di tifo[337] e il sovraffollamento e le condizioni di precarietà dei poveri e dei vagabondi potevano favorire una più veloce propagazione) e di mantenimento dell'ordine pubblico. Il progetto di reclusione era nato dalla collaborazione di esponenti del mondo politico ed economico e dei sovrani, nell'ambito degli interventi governativi, caratteristici delle grandi città di Ancien Régime, che cercavano di fornire valide misure anticongiunturali[338]. Nel tempo, l'istituto assistenziale si era trasformato sempre più in un ricovero femminile, e aveva condiviso a grandi linee il destino di altre opere dei mendicanti diffuse in tutta Italia, le quali si erano date un'organizzazione che ricorda quella conventuale, regolata dai ritmi del lavoro e della preghiera, e soprattutto avevano proceduto alla separazione dei sessi – generando in questo modo un ambito specifico della povertà femminile, in cui alle implicazioni familiari e sociali si aggiungono quelle relative all'onore, che per la donna è essenzialmente onore sessuale. Queste opere finirono, a causa di queste ragioni e per una non coincidenza tra esigenze di tipo assistenziale - repressivo e risorse economiche e poliziesche[339], per trasformarsi "da inutile serraglio dei mendici a conservatorio e casa di forza per le donne"[340] ed assomigliare ad "un conservatorio per fanciulle pericolanti o già cadute nel peccato, ad un ricovero di donne sposate con problemi coniugali, ad una

335 Ibid., Serie I, Volume V (1761), pp. 87-89.
336 D. Lombardi, op. cit., pp. 23, 39.
337 Ibid., p. 26.
338 Ibid., p. 38.
339 Ibid., p. 19.
340 Ibid., p. 135.

casa di correzione per adultere o prostitute"[341]: è in questa forma che scopriamo il Conservatorio de' Poveri Mendicanti negli anni '70 del '700, almeno per quello che si intuisce dalle parole di Carlo, che chiede per la moglie di "correggerla così dal suo vivere sregolato, arbitrario e capriccioso"[342].

La prevalenza femminile fra i ricoverati è osservabile fin dall'origine del Conservatorio, e in parte questo può essere ricondotto alla difficoltà maggiore di collocazione delle giovani all'esterno della Casa rispetto alla più veloce rotazione dei maschi[343], ma vi influì anche la natura diversa della reclusione femminile, dovuta non tanto all'accattonaggio quanto alla mancanza di un sostegno familiare e al pericolo di "capitar male"[344], alla questione dell'onore e alle necessità della tutela e del controllo delle donne in pericolo, soprattutto le fanciulle e le orfane. Le ragazze sole potevano così custodire la propria integrità sessuale fino al momento del matrimonio o della monacazione, ma spesso dell'entrata a servizio domestico, data la difficoltà di procurarsi una dote[345].

Esisteva, nella rete dei conservatori di tutta Italia, come in quello dei Mendicanti di Roma (fondato nel 1650)[346], una divisione sessuale dell'assistenza: se la povertà rende pericolosi gli uomini, che vengono rinchiusi non solo perché li si assista in periodi di povertà e disoccupazione ma anche per proteggere l'ordine sociale dalla minaccia da essi rappresentata (da qui i grandi internamenti e le misure repressive del '500 e '600), le donne si trovano invece a dover essere segregate per poter essere tutelate. Dalla povertà delle donne può infatti derivare la loro immoralità, egualmente pericolosa per l'armonia della società – la donna è essenzialmente figlia, moglie, madre o sorella, "legata a un ambito familiare governato da uomini, dove è chiamata ad assicurare talora la sopravvivenza, ma sempre e comunque l'onorabilità" - e perciò si realizza la necessità di una messa in moto di pratiche caritative ed assistenziali particolari che si dispieghino sui corpi femminili. Mentre l'assistenza che soccorre gli uomini risponde alla disoccupazione e ad una precarietà temporanea, congiunturale, cercando di sostenere i disoccupati, spronare i vagabondi e addestrare professionalmente i giovani fanciulli, orfani o discoli, la pratica assistenziale che coinvolge le donne sembra cercare di dare "una risposta a una precarietà strutturale, che deriva oltre che da una loro intrinseca debolezza economica, anche dalla necessità di tenerle sotto tutela in quanto passibili di scegliere, 'naturalmente', la strada dell'immoralità e della prostituzione"[347].

---

[341] Ibid., pp. 19-20.
[342] A. S. F., *Presidenza del Buongoverno 1784-1808*, *Affari comuni*, n. 537, fascicolo n. 602, documento n. 3.
[343] D Lombardi, op. cit., p. 135.
[344] Ibid., p. 136.
[345] Ibid., p. 213.
[346] Angela Groppi, *I conservatori della virtù. Donne recluse nella Roma dei Papi*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 19.
[347] Ibid., p. 4.

Per cui ecco che orfane, ragazze esposte raccolte dalla strada dove elemosinavano o sottratte al carcere dove sarebbero finite per vagabondaggio, e fanciulle pericolanti e sole devono essere protette dalle minacce del mondo esterno, mentre le donne già cadute, quelle ribelli, e le ex- condannate devono essere riprese: attraverso un'educazione e un controllo che avviino le giovani al loro futuro di donne, e attraverso una rieducazione e un disciplinamento che raddrizzino le adulte, i conservatori cercano di garantire che il "destino di genere" dell'elemento femminile della società non venga in nessun modo sovvertito[348]. Le pratiche di segno caritativo si intrecciano dunque con quelle di costruzione sociale della femminilità, di educazione di genere. Fondati su esigenze di protezione e di intervento pedagogico, i conservatori per fanciulle e i ritiri per donne penitenti caratterizzano "l'offerta assistenziale" della società di età moderna, "in cui sesso ed età determinano configurazioni sociali da soccorrere"[349], e in cui l'onore sessuale femminile e una femminilità di tipo normale e prestabilito, costituita dagli elementi della castità, dell'educazione cristiana, dei lavori domestici e della maternità, rappresentano un fondamento cosmico del buon ordine della società.

È interessante che tra i criteri di ammissione delle fanciulle nelle istituzioni femminili l'essere orfana di padre avesse più valore dell'essere orfana di madre, a sottolineare un ordine di genere in cui vigevano le credenze nell'"autonomia economica maschile" e nella "dipendenza e debolezza femminile". Infatti la madre sola viene reputata incapace di crescere la figlia, non solo dal punto di vista del mantenimento economico ma anche da quelli dell'educazione e della protezione, data la fragilità della natura femminile, che rende la madre, come la figlia, soggetta alla caduta in tentazione: l'offerta assistenziale si configura quindi piuttosto come un aiuto per le giovani senza uomini più che per le donne esposte in generale, ed è per rispondere a questa sorta di missione di tutela delle donne che il sostegno economico si associa all'internamento[350].

Benché case per orfane e rifugi per donne pentite o malmaritate (abbandonate o maltrattate dal marito) si trovino nell'Europa cattolica e protestante, l'esperienza dei conservatori fu particolarmente caratteristica del panorama italiano: infatti l'imposizione della clausura ai monasteri, di stampo tridentino, avrebbe potuto finire per privare molte categorie di donne di un luogo di sollievo alla solitudine e alle difficoltà esistenziali, e in questo senso i conservatori divennero di importanza fondamentale nella tutela, nell'assistenza, nella raccolta di donne esposte o perdute, nella conservazione o nel recupero del loro onore[351].

Proprio l'onore e il disonore sono qualità con la cui attribuzione un uomo o una donna, ancora nel Settecento e ai tempi in cui Carlo Fredman richiede l'intervento delle autorità nel

---

[348] Ibid., p. 5.
[349] Ibid., p. 17
[350] Sandra Cavallo, Lucia Ferrante, *Donne, famiglie e istituzioni nella Roma del Sette-Ottocento*, in «Quaderni Storici», 92, agosto 1996, pp. 429-448; le espressioni citate si trovano a p. 432.
[351] A. Groppi, op. cit., p. 18.

disciplinamento della condotta della moglie, esprimevano socialmente un giudizio sul grado di adesione dei comportamenti, propri o altrui, rispetto alle aspettative comuni[352]. Le ricerche sugli istituti di conservazione dell'onore o del recupero di esso, come i conservatori per le malmaritate e le donne "discole", possono aprire uno spiraglio sul sistema sociale dell'attribuzione dell'onore e del disonore, mostrandoci come l'azione istituzionale di salvaguardia e recupero della reputazione femminile abbia giocato un ruolo importante nel tentativo di garantire l'armonia sociale, disattivando un potenziale di conflitto quale quello dell'esistenza di donne irregolari che rimanevano fuori dai canali del matrimonio e della monacazione[353].

L'onorabilità è una categoria che misura la condotta umana e l'onore è una virtù personale suscettibile di alterazioni, in senso accrescitivo o diminutivo, a seconda della natura, riprovevole e apprezzabile, delle proprie azioni agli occhi della comunità, ma esso rappresenta una cifra non riconducibile in maniera chiara e definitiva ad un individuo, in quanto giocano nell'attribuzione dell'onore dei fattori più ampi della virtù personale, come il capitale simbolico d'onore ereditato dall'ambiente familiare, insieme a quello derivante dallo status sociale, dalle relazioni sociali, e, per quanto più ci interessa, dalla condizione di genere. Il concetto d'onore infatti, assunse connotazioni peculiari per l'uomo e per la donna[354]: l'onore femminile ha un carattere materiale, vi si riferisce con termini del tipo *perdere*, *togliere*, *restituire* ed è definito come "il grado di controllo stabilito sulla sua sessualità" (l'onore maschile invece dipendeva dalla capacità dell'uomo nel mantenere intatto il proprio patrimonio di risorse, rappresentato simbolicamente anche dal corpo della propria donna[355]); è legato alla verginità, è in pericolo e in posizione liminale quando la ragazza viene corteggiata e sollecitata dal partner a rapporti sessuali pre-matrimoniali, è perduto quando la nubile ingannata e convinta al rapporto sessuale viene abbandonata, è indefinito quando la vedova, essendosi staccata dalla famiglia di origine e avendo perso il marito non ha una chiara appartenenza a qualcuno che sia tutore del suo onore, ed è recuperato con il matrimonio, la situazione di maggiore protezione, a cui è "riconosciuta piena onorabilità", in quanto l'onore della donna è definito dal legame con l'uomo[356].

Mentre per le donne aristocratiche, cui era dedicata una fascia superiore di conservatori, un patrimonio d'onore era garantito in partenza – quello derivante dall'estrazione sociale – e perciò quello che doveva essere conservato non era tanto l'onore sessuale rappresentato

[352] Sandra Cavallo, Simona Cerutti, *Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento*, in «Quaderni Storici», 44, agosto 1980, pp. 346-383; l'espressione citata è a p. 348.
[353] Giovanna Fiume, *Introduzione*, in Giovanna Fiume (a cura di), *Onore e storia nelle società mediterranee*, La Luna, Palermo, 1989, pp. 5-22; citazione ripresa da p. 9.
[354] Ibid., p. 349.
[355] Lucetta Scaraffia, *Riflessioni ai margini del convegno*, in G. Fiume (a cura di), op. cit., pp. 413-421, citazione ripresa da p. 418.
[356] Ibid., pp. 350-352.

dal valore della castità ma quello di status legato all'estrazione sociale, per le donne delle classi subalterne il valore che rappresentava la base dell'onore era il patrimonio di castità, l'unico bene posseduto dalle popolane, inteso come integrità fisica e buona reputazione morale. Era su questo patrimonio che venivano stabilite le gerarchie del valore delle donne, che si distinguevano perciò in "oneste" da un lato e "pericolanti", "pericolate", "pentite" e "recidive" dall'altro[357]: "esse erano i soggetti prediletti dell'attività di raccolta e rieducazione dei conservatori, finalizzati al recupero dell'onore; "pericolanti" e "pericolate" erano aggettivi che indicavano donne in situazioni di probabile caduta nel peccato o caduta già avvenuta e definivano perciò l'individuo in termini morali, dando anche il nome agli istituti atti ad ospitarli[358]. È proprio negli istituti destinati alle fasce inferiori che troviamo la maggiore mobilità sociale: ex prostitute riuscivano ad acquisire uno status rispettabile e a trovare marito; mogli e figlie oneste finivano in case destinate alle prostitute per i loro comportamenti ribelli, e donne internate al manicomio o recluse in carcere passavano nei luoghi di riabilitazione, mentre quelle che si trovavano nei conservatori potevano essere dislocate in carcere o in manicomio. L'onore delle donne delle classi inferiori appare perciò un attributo che può essere perso e recuperato nel giro di qualche anno, grazie soprattutto all'opera pia, al conservatorio, che raccogliendo le donne in un luogo altro rispetto a quello di provenienza, proprio attraverso questo allontanamento della donna dalla comunità di provenienza (quindi dalle dinamiche comunitarie che agiscono nell'attribuzione dell'onore e della reputazione), e con la salvaguardia dell'onore garantita dall'autorità istituzionale, forniva uno strumento fondamentale di ricostruzione della reputazione e dell'esistenza[359].

Proprio "l'onore ritrovato", per le donne cadute, la cui onorabilità era stata compromessa prima del matrimonio o durante la vita coniugale per adulterio o cattiva condotta, poteva rappresentare l'esito positivo del periodo di reclusione in conservatorio o in un ritiro di donne. Ad esempio, la Casa del Soccorso di S. Paolo, a Bologna[360] costituisce un esempio di istituzione, da aggiungere a quelle già viste delle case romane e di quella fiorentina dei Mendicanti, che era destinata alle "giovani povere, vistose e cadute nel peccato, desiderose di redimersi", mentre nel Convento dei Santi Giacomo e Filippo detto delle Convertite, troviamo accanto alle monache le "mondane" e le "malmaritate" mandate a "educazione in deposito"[361]. Per le donne in crisi coniugale, San Paolo poteva rappresentare un luogo sicuro per il ricovero, poiché garantiva, meglio di altre famiglie presso cui la moglie poteva trovare ospitalità, "quella salvaguardia dell'onore femminile indispensabile alla riconciliazione",

---

[357] Laura Guidi, Onore *e pericolo. Il valore di una donna secondo il sistema di carità napoletano dell'Ottocento*, in G. Fiume (a cura di), op. cit., pp. 165-180; vedi p. 169.
[358] S. Cavallo, L. Ferrante, op. cit., p. 444.
[359] L. Guidi, op. cit., p. 172.
[360] Lucia Ferrante, *L'onore ritrovato. Donne nella Casa del Soccorso di S. Paolo a Bologna (sec. XVI-XVII)*, in «Quaderni Storici», 53, agosto 1983, pp. 499-527.
[361] Ibid., pp. 499-500.

anche quando in realtà non sembrano esservi motivi particolari che facciano pensare a una cattiva condotta della donna. Infatti, tra le molte donne rinchiuse nella Casa del Soccorso, se ne trovano alcune che non sembrano "nemmeno essersi macchiate di quel peccato che avrebbe dovuto essere il presupposto dell'internamento"[362], ma che con le loro storie suggeriscono che un altro codice morale, diverso da quello religioso ma ugualmente fondamentale in Ancien Régime, era all'opera: il codice morale laico dell'onore.

Il riconoscimento dell'essenza delle categorie di onore e disonore nella realtà delle storie individuali è difficile, in quanto abbiamo visto che diverse condizioni – familiari, economiche, di genere, di potere – concorrevano nella determinazione dell'onorabilità di un individuo, senza che fossero all'opera regole precise, in questo "calcolo" dell'onore il cui risultato è tutto sociale: "non può esistere onore (almeno per il concetto mediterraneo di onore) al di fuori del rapporto con gli altri"[363], e la reputazione di una donna derivava tutta dal riconoscimento esteriore della società che la circondava. Proprio il ripristino dell'onore poteva attuarsi dal "contatto fisico col luogo deputato alla purificazione"[364]: la durata dell'internamento era infatti abbastanza breve (spesso meno di un anno), e fondamentalmente quello che sembra aver contato, in una società d'Ancien Régime ad "elevata segnicità" almeno per quanto riguardava le transazioni d'onore, era il passaggio attraverso questo luogo, il significato simbolico della relazione con esso.

Per tornare al nostro conservatorio fiorentino, il primo istituto che Rosa Stantelli "rischiò" di conoscere da vicino, un'altra categoria di donne che trovarono accoglienza oltre a quella delle fanciulle pericolanti, fu proprio quella delle mogli ribelli, donne sposate in situazioni di crisi coniugale, la cui presenza fece assomigliare la pia Casa dei Mendicanti piuttosto al Conservatorio delle Malmaritate che ad un ricovero per poveri: "eccessi", "frenesie e agitazioni sconsiderate" e "mali portamenti" delle donne sembrano costituire le cause delle liti tra marito e moglie e il motivo della reclusione per esse. Espressioni vaghe, quelle di "eccesso" e "mal portamento", che possono riferirsi a comportamenti diversi non specificati nelle carte, ma che certamente riguardano la condotta delle donne e un allontanamento del comportamento della moglie da quello che era l'ideale femminile per la società e per i mariti dell'epoca, contraddistinto dalle virtù della modestia, dell'obbedienza, del pudore e della "domesticità" muliebri. Ad esempio, nel caso della moglie dell'aiutante di camera del cardinale Francesco Maria Medici, citato da Daniela Lombardi, la reclusione deve cercare di "farla rientrare in sé e camminare con quel rispetto e deferenza che son dovuti al suo marito"[365]. Delle donne fatte rinchiudere su richiesta del marito, la maggior parte, dopo un periodo di reclusione stabilito da quello (ma il consenso granducale era sempre necessario),

---

362 Ibid., pp. 508-509.
363 Ibid., p. 510.
364 Ibid., p. 517.
365 D. Lombardi, op. cit., p. 146.

ritornava nella casa coniugale: la reclusione-punizione nel Conservatorio dei Mendicanti delle mogli ribelli poteva rappresentare un'alternativa alla separazione concessa dall'Arcivescovo, qualora si ritenesse necessario e sufficiente per la riconciliazione della coppia un periodo di mortificazione della donna colpevole[366]. La donna "fiera", "non punto compiacente"[367], poteva finire così, anche dopo un periodo iniziale di resistenza, per emendare le proprie colpe e preferire il ritorno dal marito piuttosto che una reclusione che potenzialmente poteva allungarsi ad oltranza.

Rosa Stantelli era stata tratteggiata, abbiamo visto[368], nelle suppliche del marito all'Auditore Fiscale, proprio come la moglie ribelle incline agli "eccessi" e ai "mali portamenti", come il tipico soggetto che i conservatori dovevano cercare di ricondurre al "destino di genere".

Donne colpevoli alle Malmaritate e alle Stinche.

La casa delle Malmaritate si inserisce nel panorama degli istituti femminili diffusi in Europa e in Italia già dall'epoca tardo-medievale e rinascimentale, o creati nella prima età moderna, dedicati alla tutela e alla protezione della donna o alla correzione e alla rieducazione delle donne irregolari – ma spesso i due intenti non erano chiaramente separati e, abbiamo già visto con i conservatori dei Mendicanti, l'offerta di questi istituti religiosi e semi-religiosi si delineava piuttosto come di tipo assistenziale-repressivo. Indipendentemente dal fatto che questi istituti femminili di ricovero e di correzione, insieme alle case di lavoro, possano aver fornito alla donna marginalizzata un'occasione di reinserimento nella società, un'assistenza in tempi difficili di precarietà e solitudine, un appoggio importante, anche in termini di formazione, nella costruzione della propria esistenza o aver rappresentato invece un periodo pesante e costrittivo e un soggiorno odiato e indesiderato per quelle donne che dovevano essere corrette, possiamo dire che un certo risultato, in termini di controllo sociale della donna, era sempre in un qualche modo ottenuto. Esso passava infatti attraverso una dottrina prescrittiva del ruolo della donna, promossa dalla cultura ecclesiastica e secolare, e attraverso le leggi civili e canoniche riguardanti la morale e il costume, nonché attraverso le pratiche di potere che cercavano di adattare la donna al suo destino di genere.

La Compagnia di Santa Maria Maddalena sopra le Malmaritate, insieme al Monastero delle Convertite o di S. Elisabetta - che però era un vero e proprio convento, il quale perciò non accettava donne che non avessero l'intenzione di monacarsi - , rappresentava l'offerta fiorentina dell'assistenza ad una "varietà di altre donne 'irregolari' per le quali i singoli e lo

[366] Ibid., p. 151.
[367] Ibid., p. 158.
[368] Vedi in questa tesi pp. 75-85.

stato non avevano altre soluzioni"[369]: prostitute coniugate o sole, che potevano essere reinserite nella società come domestiche o come mogli qualora non avessero voluto monacarsi, donne sposate che erano accusate di vivere in modo dissoluto e che come le prostitute coniugate non avrebbero potuto trovare assistenza nella casa delle Convertite, o ancora, donne maltrattate dal marito o vittime di violenze del coniuge o di un parente. La casa delle Malmaritate era stata fondata alla fine del Cinquecento in Via della Scala, oltre un secolo dopo la fondazione di quella delle Convertite dei primi del '400, e proprio come istituto complementare a questo. Infatti essa fu un'istituzione semplicemente para-conventuale, una sorta di prototipo di quegli istituti di beneficenza laici per uomini e per donne che si sarebbero diffusi in seguito[370]. Le case femminili, fondate almeno in parte da membri di confraternite (predicatori e cittadini), si inserivano armoniosamente nell'ordine costituito della città di Firenze, collaborando con altre istituzioni civili, come il carcere delle Stinche che poteva chiedere asilo alla Casa per i propri ospiti, e con le strutture consolidate dell'autorità, ricevendone l'appoggio, anche in termini economici: il governo fiorentino infatti sosteneva gli istituti in due modi, con donazioni regolari di generi alimentari e con la devoluzione del ricavato delle multe giudiziarie (ad esempio quelle riscosse dagli "Uffitiali della Notte" per reati di sodomia, dagli "Otto di Guardia" per le infrazioni alla morale e di gioco, e dai magistrati dell'"Onestà" per i reati di prostituzione)[371]. Erano le autorità religiose o civili, per le quali la donna irregolare (che era uscita dal ruolo prescritto o che rischiava di non entrarvi mai) rappresentava un problema, a richiedere la reclusione, in alternativa al carcere, per poter risolvere le questioni della collocazione e del reinserimento di questo tipo di donna nella società, anche se la normalizzazione dell'elemento femminile deviante poteva avvenire in modo poco chiaro e anche ambiguo: la vittima di un rapimento poteva essere mandata alle Stinche, un'uxoricida in monastero, una minorenne sodomizzata alle Convertite, in un sistema di istituti in cui si trattavano il peccato e il crimine, o semplicemente una non conformità al ruolo di genere, in maniera confusa o fondendo insieme le sanzioni di due tipi diversi di eterodossia. Altre volte erano la famiglia e il marito a chiedere la reclusione della donna, ad esempio quando il coniuge intendeva far umiliare la moglie disobbediente o adultera, mentre talvolta potevano essere le stesse donne a scegliere di entrare negli istituti, per una volontà propria di redimersi, proteggersi o aprirsi possibilità di esistenza diverse, come ad esempio una vedova, che nel 1642, messa di fronte alla scelta tra la monacazione e una onorevole vedovanza da parte del suo benefattore, preferì farsi suora[372].

---

[369] Sherill Cohen, *Convertite e Malmaritate. Donne "irregolari" e ordini religiosi nella Firenze rinascimentale*, da «Memoria. Rivista di storia delle donne», n. 5, novembre 1982, pp. 46-63; citazione ripresa da p. 46.
[370] Ibid., p. 48.
[371] Ibid., pp. 48-49.
[372] Ibid., pp. 52-54.

Come le Malmaritate fiorentine, l'istituto delle Malmaritate di Bologna, collocato presso il convento dei Santi Giacomo e Filippo detto delle Convertite, era stato fondato per accogliere donne in difficili situazioni familiari. La nuova struttura rispondeva ad un'ispirazione religiosa: la segregazione, la routine quotidiana quasi monacale e le attività spirituali facevano parte di un rituale di espiazione, purificazione e perdono; tuttavia l'istituto, come quello fiorentino, rispondeva esplicitamente anche all'esigenza dell'etica dell'onore, che trovava nelle stesse strutture della segregazione e del ritmo delle attività quotidiane gli strumenti al servizio di procedure di controllo e punizione ascrivibili al rituale laico del'onore[373]. Una donna sfuggita al controllo dell'autorità maritale ad esempio subiva una reclusione che da un lato soddisfaceva il consorte, in quanto rappresentava una punizione della propria condotta disdicevole, e dall'altro non comportava pericoli alla onorabilità della reclusa, di cui era teoricamente garantita la sorveglianza[374].

Rosa Stantelli avrebbe forse trovato alle Malmaritate un ambiente non troppo spiacevole, se negli anni '70 del '700 la qualità della vita nell'istituto fosse stata simile a quella della fine del '600, per la quale si dispone di studi: le ospiti della Casa svolgevano sì dei lavori, per lo più di tipo domestico o su commissione di provveditori che fornivano i materiali, in una sorta di industria a domicilio, e di certo potevano sentire il peso della reclusione, della vita in comune e delle attività di devozione e rinnovamento spirituale che erano alla base del programma di rieducazione, ma potevano contare su una dieta varia ed abbondante, in cui v'era "carne tre giorni e mezzo alla settimana; uova, pesce, verdure e cereali gli altri giorni; e cibi particolari, come la frutta, in occasioni speciali"[375] e sulla solidarietà e il conforto delle altre donne. I legami affettivi e di dipendenza che si potevano creare tra donne certo potevano preoccupare i fondatori e gli amministratori delle Case, che infatti non esitarono fin dal principio ad attivare misure dirette alla prevenzione dei contatti fisici e dei rapporti sessuali tra le ospiti, ad esempio tenendo le luci del dormitorio accese tutta la notte e controllando che ogni donna restasse nel proprio letto: infatti, sebbene non sembri che le abitanti delle Case fiorentine possano essersi spinte in là come quelle delle Convertite di Milano del sedicesimo secolo[376], dove quasi la metà delle donne aveva formato coppie legate da un vincolo di natura sentimentale e/o sessuale, anche a Firenze si era consapevoli del fatto che tra donne recluse e quasi isolate dal mondo esterno, in conflitto col marito o con la famiglia, donne arrabbiate, deluse, impaurite, esistenzialmente sole, in un ambiente dove l'amicizia e il conforto altrui potevano essere di vitale importanza per poter andare avanti (e in una situazione che per una donna omosessuale poteva addirittura essere preferibile a

[373] Lucia Ferrante, *Differenza sociale e differenza sessuale nelle questioni d'onore (Bologna sec. XVII)*, in Giovanna Fiume (a cura di), op. cit., pp. 105-127.
[374] Ibid., p. 116.
[375] S. Cohen, op. cit., p. 56.
[376] Ibid., p. 61.

quella del mondo esterno, perché potevano esservi più facili le frequentazioni e i rapporti con altre donne), i legami femminili potevano comprendere anche un'unione di tipo sessuale.

Rosa, tuttavia, non conobbe la realtà del Conservatorio delle Malmaritate. Dopo che era stato sfiorato l'Ospedale dei Mendicanti, anche la casa delle Malmaritate venne solo prospettata dalle carte e mai sperimentata: fu infatti preferito per la donna un periodo di reclusione nel carcere delle Stinche, probabilmente a causa di una valutazione di tipo economico, visto che la prigione fiorentina richiedeva sei crazie al giorno per il mantenimento della reclusa, in luogo del testone richiesto dalle Malmaritate (4 volte di più di quanto richiesto dalle Stinche[377]).

Alle Stinche Rosa avrà forse conosciuto compagne di reclusione incarcerate per i motivi più diversi, incluse le "spiritate". Infatti, sebbene nel corso del Seicento a Firenze sia stata intrapresa la strada di una specializzazione nel riconoscimento e nel trattamento della malattia mentale rispetto alla massa indistinta delle cause d'incarceramento – un tentativo di individuazione della follia che portò alla creazione alla metà del secolo di una Pazzeria nell'ospedale di Santa Maria Nuova e di un'apposita istituzione, il Santa Dorotea de' Pazzerelli -, un secolo dopo si avrà invece anche nella capitale del Granducato quel "grande internamento" di esperienza francese di cui parla Foucault, un ampio movimento che raccoglierà in uno spazio eterogeneo la devianza, la criminalità, la follia, la marginalità, replicando quell'ambiguità di confini fra la deviazione alla norma e alla ragione e la turbatività sociale che possiamo osservare anche per il Conservatorio de' Poveri Mendicanti, che oltre ai poveri accoglieva altri emarginati e gli "spiritati"[378]. Attraverso varie vie, infatti, si ritroveranno insieme nello stesso carcere criminali, folli, balordi, prostitute, giovani indisciplinati, ubriachi. Soggetti che in un qualche modo avevano rappresentato un problema per la famiglia (ad esempio i prodighi che mettevano a rischio il patrimonio familiare), per la comunità civile e religiosa, per le persone eminenti, per il governo della città o per le autorità amministrative e di polizia, perché avevano turbato l'ordine, la tradizione, le attività, gli interessi, le consuetudini, dell'insieme della società[379].

Il carcere delle Stinche (il cui nome probabilmente deriva da quello dei primi carcerati, i ghibellini del Castello delle Stinche nel Chianti), costituito tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento, divenne, fin dalla "provvisione istitutiva" del 1297, il più importante istituto di reclusione di Firenze, e andò a sostituire quel sistema decentrato di celle e locali sparsi che accoglievano i criminali comuni e politici in attesa del processo o della sentenza. Tale passaggio centralizzatore sembra realizzare una fase importante dell'evoluzione dalla

[377] Secondo le equivalenze stabilite dal sistema monetario (vedi nota n. 271), una crazia rappresentava circa 0,125 paoli (6 crazie quindi equivalevano a 0,75 paoli), e ricordando che tre paoli facevano un testone, la convenienza delle Stinche è evidente.
[378] Graziella Magherini, Vittorio Biotti, *L'Isola delle Stinche, e i percorsi della follia a Firenze nei secoli XIV-XVIII*, Ponte alle Grazie editori, Firenze, 1992, pp. 19, 21-22.
[379] Ibid., pp. 15, 18.

concezione, di tradizione romana e altomedievale, custodialistica del carcere a quella più costrittiva e punitiva di esso, legata alla formazione dello Stato accentrato, che trova nella repressione un'arma ai fini della sicurezza e del buon governo.

Trovarono da subito destinazione alle Stinche i condannati alla galea, all'esilio e alla pena capitale in attesa di scontare dette pene, gli oppositori politici, gli insolventi, e tutti coloro per i quali si cercasse una forma di "contenimento" o "emendazione", tra cui i figli disobbedienti, dai "cattivi portamenti" e "scandalosi", e i folli[380]. Quello che la famiglia, i parenti, i rappresentanti dell'autorità religiosa e degli organi di governo, cioè coloro che richiedevano l'attivazione delle procedure per la licenza d'incarcerazione di qualcuno, si aspettavano dal carcere era proprio una "correzione", un'"emendazione", una "ammonizione" del soggetto; un processo di rieducazione che esplicandosi in un certo periodo di "buona custodia" potesse condurre alla cessazione dello stato di disordine, disagio, rischio ed offesa per la famiglia o la comunità di appartenenza che quel soggetto aveva messo in atto[381].

Nonostante le Stinche accogliessero una popolazione eterogenea, una qualche distinzione, seppur superficiale e grossolana, tra i carcerati era prevista, ed era stata infatti fissata una diversa collocazione, in quartieri separati del carcere, per quattro tipi di categorie: i criminali comuni e politici; i carcerati per debiti; le donne; i ragazzi per i quali i parenti avevano richiesto l'incarcerazione perché venissero corretti, come i discoli e disobbedienti, gli ubriachi, ma anche i folli: il carcere, si dice, può togliere le persone dai loro "cattivi portamenti"[382].

All'interno della terza categoria troviamo le *mulieres inhonestae vitae*, donne denunciate di solito dai familiari, per lo più il padre o il marito, i quali con sdegno e tono di condanna puntavano il dito sempre sulla condotta sessualmente immorale e sulla trasgressione della donna corrotta, la donna che "tradiva", agli occhi della famiglia e della comunità, il ruolo della madre, della moglie o della fanciulla costumata. Nonostante i casi delle carcerate alle Stinche presentati dagli autori attraversino più secoli, le stesse argomentazioni e parole che si ritrovano nei documenti mostrano che lo spirito che mosse l'azione degli uomini rimase lo stesso in tutta l'età moderna: ispirato dagli uomini di casa, l'intento punitivo era sorretto dalla comunità e dagli organismi di repressione ed era rivolto contro uno scandalo che era sempre quello del marchio della sessualità illegittima, dell'uso colpevole del corpo e del linguaggio e della condotta immorale. Alcune donne che non vollero abitare col marito furono accusate di condurre vita disonesta e disordinata, altre portarono scandalo nel vicinato perché si erano lasciate andare a "parole ingiuriose a persone honorate" o "parole disoneste", così che le fanciulle del quartiere addirittura non potevano "stare alle finestre e stare manco al loro uscio", altre ancora vennero incarcerate per i "cattivi comportamenti" che potevano dare

[380] Ibid., pp. 25-28.
[381] Ibid., p. 34.
[382] Ibid., pp. 37, 38, 41.

adito a scandalo pubblico, per i sospetti di adulterio o di meretricio e le accuse di turpe vita e pessima fama[383].

Anche per i giovani le carte parlano di “cattivi portamenti”, disordini e scandali, ma a differenza delle accuse che si rivolgono alle donne, quello che viene biasimato nei ragazzi non è l’immoralità, e quello che genera l’angoscia delle loro famiglie non è la licenziosità in sé, bensì sono le conseguenze che l’immoralità e la licenziosità potevano comportare: il non essere più capaci di esercitare una buona gestione e il controllo delle cose e delle proprietà[384]. Sono la rovina economica e la dissipazione del patrimonio gli spettri che conducono le famiglie a richiedere l’intervento correttivo del carcere per i loro figli scapestrati e discoli, e proprio il terreno della buona amministrazione della proprietà sarà un luogo in cui verranno a costituirsi il riconoscimento della follia nella serie delle devianze sociali e la necessità di un trattamento correttivo.

La permanenza nel carcere, per coloro che erano mandati lì ad “emendarsi”, poteva rivelarsi brevissima, di un solo giorno o poche settimane, o protrarsi indefinitamente, fino a decine d’anni o tutta la vita[385]: infatti non v’era una stretta relazione tra la durata della detenzione e la gravità dell’offesa arrecata, piuttosto la liberazione dipendeva dal comportamento tenuto in carcere, dalla benevolenza del denunziante e dalle dichiarazioni di ravvedimento del recluso, che poteva convincere i familiari e le autorità della presa di consapevolezza dei propri comportamenti passati e della propria volontà di riunirsi ai congiunti con un atteggiamento diverso; anche lo strumento della supplica al Granduca poteva rivelarsi utile per chiedere la liberazione di un recluso, come anche per provocare la reclusione.

La follia e gli altri affari di disordine.

Riguardo la malattia mentale, si ha nel Cinque- Seicento un impegno particolare di giuristi e medici per una specificazione e classificazione di essa e delle sue forme, nel contesto di una terapia medica e di un sistema di conoscenze che derivano dalla tradizione di Ippocrate e Galeno e dallo sviluppo del campo della medicina legale, attraverso gli studi di medici fisici come, ad esempio, il romano Paolo Zacchia. Le sue *Quaestiones medico legales* (1621-35) cercano di individuare e classificare le varie forme di demenza, andando aldilà della tradizione della medicina e della giurisprudenza, coinvolgendo la quotidianità dei gesti e degli atteggiamenti, i segnali dati dagli atti corporei e dagli “atti civili”, legati cioè alla convivenza

[383] Ibid., pp. 38-39.
[384] Ibid., p. 42.
[385] Ibid., p. 54.

sociale, e tentando di legare le varie forme di demenza ad un trattamento giuridico appropriato[386].

Soprattutto, si cerca di individuare e far emergere l'essenza della follia dall'intreccio di marginalità-devianza-criminalità e di enuclearla rispetto alle "immagini sociali" della follia, spesso dalla valenza magica e religiosa, nonché di rispondere alla necessità di distinguere la follia dal delitto. Il folle verrà ora ad essere custodito ma anche curato, e curato, ma anche custodito, in istituti medico-caritativi come la Pazzeria di Santa Maria Nuova (fondata nel 1688) e la Pia Casa di S. Dorotea dei Pazzerelli[387] (nel 1647 l'istituto inizia ad accogliere i primi "matterelli"[388]). Le due istituzioni alle quali tra Seicento e Settecento è affidato il problema della follia si dimostrarono diverse, sia per origine che per successivo sviluppo: la Pazzeria interna all'ospedale di Santa Maria Nuova fu sempre aperta ai soggetti poveri o non in grado di pagarsi la retta del mantenimento, mentre il S. Dorotea era per lo più precluso a tali categorie di persone (nel 1742 la pur "discretissima" retta mensile era di 4 scudi)[389]; quest'ultimo inoltre dopo un'iniziale tentativo di porsi come struttura curativa sul piano medico e dell'alimentazione oltre che di ricovero, vide declinare l'approccio terapeutico e prevalere quello della custodia e della sorveglianza (di dominio più amministrativo-politico che medico) diretta al folle in quanto malato, cioè al folle separato dagli altri devianti e criminali rimasti alle Stinche, per i quali invece era previsto anche un approccio punitivo; la Pazzeria invece, anche per l'essere collocata all'interno dell'ospedale, era caratterizzata dalla presenza del medico e da un'intenzionalità curativa, che si manifestava in un intero sistema di terapia medica, alimentazione e organizzazione della vita all'interno della struttura. Dopo l'epoca dell'incarceramento dei folli in residenze private, come case e ville, o in un carcere pubblico come le Stinche, richiesto sia per tutelarsi dal pericolo sociale rappresentato dal folle, sia per volontà di punizione e correzione di quello (alla maniera con cui ci si comportava con gli altri devianti da un modello di comportamento sociale accettato e condiviso, come i prodighi, i figli disobbedienti e le donne scandalose), quindi, Firenze visse un secolo (dalla metà del XVII alla metà del XVIII) di tentativi di riconoscimento della follia e di trattamento peculiare di essa.

Riguardo la soluzione fiorentina offerta al problema della follia e al doppio statuto, curativo da un lato e custodialistico dall'altro, tra i cui poli non solo l'ospedale dei pazzi di Firenze (istituito nel 1750 come S. Dorotea "rinnovato"), ma anche un insieme più ampio di istituti del genere continuò ad oscillare per tutta la durata della propria esistenza, un importante

[386] Ibid., pp. 132-133.
[387] Ibid., p. 145.
[388] Ibid., p. 147.
[389] Ibid., p. 161. Secondo il sistema monetario toscano 1 scudo corrispondeva a 3,3 testoni circa, o 10 paoli, o 80 crazie.

contributo ci è fornito dal lavoro di Lisa Roscioni sul Santa Dorotea e su altri ospedali dedicati alla cura dei pazzi nell'Italia di età moderna[390].

Ciò che risulta più interessante, per il nostro discorso che più che sul riconoscimento e sul trattamento della follia è incentrato sull'insieme degli istituti di assistenza e controllo della popolazione eterogenea dei, e delle, "devianti", è l' intreccio tra finalità custodialistiche da un lato e terapeutiche o (ri)educative dall'altro, che caratterizzò sia molti degli antichi ospedali italiani in cui trovarono ricovero i pazzi (ospitati spesso anche in istituti non specifici, come gli ospedali dei mendicanti o le carceri) sia le istituzioni dedicate ai mendicanti, ai "discoli", alle fanciulle pericolanti e alle malmaritate, sulle quali abbiamo gettato uno sguardo più sopra. Come poteva succedere ai discoli e alle donne ribelli, ai prodighi e ai figli scapestrati, anche per i folli internati sembra valere l'idea (espressa sia nei documenti prodotti dalle istituzioni sia nelle richieste di ricovero) secondo la quale potesse essere la permanenza stessa nell'istituto la cura e il mezzo attraverso cui il soggetto recluso poteva emendarsi e correggersi: i documenti riguardanti alcuni ospedali parlano infatti precocemente di "folli guariti", "perfettamente migliorati", "tornati in buona sanità di mente"[391]. Il trascorrere un periodo di tempo (anche breve, visto che sia negli istituti di assistenza e correzione sia nelle case di cura dei pazzi la reclusione poteva protrarsi in molti casi per non più di qualche mese) in un luogo chiuso al mondo esterno, con ritmi definiti dalla "regola di vita" in vigore, e con un governo dei reclusi attraverso la disciplina, il lavoro, talvolta la preghiera, e talvolta le minacce, rappresentava dunque di per sé una cura. Proprio il periodo relativamente breve di permanenza in istituto (legato anche a ragioni pratiche ed economiche che tenessero conto del numero limitato dei posti letto e del costo del ricovero quando non fossero state previste rette mensili da pagare), è significativo del fatto che questi luoghi rappresentavano un appoggio e un alleviamento temporaneo per le famiglie o per le istituzioni che richiedevano l'internamento, in un sistema di assistenza tipico d'Ancien Régime, che prevedeva la possibilità per il soggetto di passaggi e trasferimenti da un istituto all'altro, da un conservatorio a una casa di mendicanti, da un ospedale a un carcere, a volte per l'intero arco della vita[392].

Nonostante una tesi storiografica generalmente diffusa abbia insistito sulla creazione *ex novo* del manicomio (invenzione ottocentesca di un luogo esclusivo di internamento e cura dei pazzi, legato alla nascita della psichiatria, vero e proprio sapere medico-scientifico sulla malattia mentale che viene a costituirsi come branca autonoma della medicina), sottolineandone la cesura in termini di intenzione e di pratiche rispetto a quelli dell'insieme degli istituti di epoca pre-psichiatrica (caratterizzati da intenti segregativi e da una confusione

[390] Lisa Roscioni, *Il governo della follia. Ospedali, medici e pazzi nell'età moderna*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.
[391] Ibid., pp. xiv-xvii.
[392] Ibid., pp. xviii-xix.

tra criminalità, follia e devianza), è però da qualche tempo stata ridimensionata la portata, e posta in discussione la verità, di una "liberazione" dei folli avvenuta tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento. I malati di mente cioè, rinchiusi negli ospedali civili, negli ospizi, nelle case di correzione, confusi tra gli altri, sarebbero stati riconosciuti dai medici alienisti, futuri psichiatri, e liberati – anche in senso letterale, visto che il medico francese Philippe Pinel, studioso dell'alienazione mentale, sciolse i folli reclusi all'ospedale di Bicêtre di Parigi dalle catene, nel 1793: un atto che è stato riconosciuto come il costituirsi della psichiatria manicomiale, il fondarsi di un nuovo sapere legato a nuove pratiche dagli intenti curativi, che si sarebbero dispiegate all'interno di case di cura per gli alienati, i manicomi[393]. In seguito, gli storici hanno messo in luce le ambiguità "di quel sentimento di scandalo che avrebbe dato vita all'istituzione psichiatrica", dimostrando che accanto alle finalità terapeutiche non vennero mai meno quelle custodialistiche legate alla minaccia sociale agitata dal folle, che infatti restò tra le mura dell'internamento anche dopo la liberazione[394]. Inoltre, il manicomio non sembra un'apparizione improvvisa: gli studi ad esempio sugli antichi ospedali italiani finalizzati all'accoglienza dei pazzi, come quello di Santa Maria della Pietà di Roma e la Pia Casa di Santa Dorotea di Firenze, collocati in un panorama di ospedali per pazzi fondati in Spagna, Germania e Inghilterra, mostrano come sia esistita una serie di pratiche né marginali né isolate, bensì di dimensioni europee[395], legate ad istanze terapeutiche ed istanze custodialistiche e alla presenza del medico all'interno dell'istituto. Senza nulla togliere alla portata dirompente dello sguardo nuovo sul folle ad opera della psichiatria, rimane comunque un'eredità dei vecchi ospedali, che confluirà nelle nuove pratiche manicomiali, un'eredità che ad esempio suggerì l'idea di ricoverare i pazzi in un istituto specifico e la volontà di operare una guarigione del malato attraverso l'isolamento in ospedale[396].

D'altra parte, proprio per la possibilità dell'operarsi di un intreccio tra finalità curative e finalità segregative e per quelle che erano le concezioni della follia (ancora non concentrate nella nozione di malattia mentale e nell'idea di un processo morboso specifico con cui si può relazionarsi e che è possibile migliorare o curare, bensì distribuite tra l'idea di irrecuperabilità e la paura di un'irragionevolezza animale del folle) nasce l'ambiguità degli antichi ospedali per pazzi. Addirittura, l'eredità che essi avrebbero lasciato ai futuri manicomi non sarebbero gli (seppur talora vaghi e confusi) episodi animati da intenti curativi, bensì proprio l'assenza di intenti del genere: l'eredità sarebbe invece rappresentata dal *grand renfermement*, il grande internamento, la reclusione cioè dei pazzi non in istituti specifici ma negli ospedali generali o in istituzioni quali case di correzione, case di mendicanti, e carceri, dove la follia

---

[393] Ibid., p. x.
[394] Ibid., p. xi.
[395] Ibid., p. xii.
[396] Ibid., p. xx.

sarebbe stata reclusa allo stesso titolo della dissolutezza e della povertà, del libertinaggio, della disobbedienza filiale e muliebre, con un solo fine, di tipo segregativo, e unicamente come *affaire de police*[397].

Inoltre, il fatto che gli "hospitali dei pazzi", istituzioni nate per assistere ma anche per custodire i folli, non riuscissero a guarirli (né lo credettero possibile), e che fossero giudicati dei ricettacoli per povera gente o per chi non riuscisse a trovare collocazione altrove, rappresentava un dubbio costitutivo che fin dalla creazione di tali ospedali, alla metà del Cinquecento, ne oscurò sempre l'immagine; come pure questi dubbi turbarono sempre le opinioni sui manicomi ottocenteschi, definiti addirittura "luoghi infami di sequestri arbitrari e d'inumazione anticipata"[398]. Per quanto riguarda il panorama italiano d'Ancien Régime e nello specifico l'istituto di S. Dorotea, gli studi di Roscioni hanno sottolineato piuttosto un'ambiguità ed un intreccio di pratiche di segno diverso – terapeutiche e segregative – che una predominanza di quelle del secondo tipo sul modello del grande schema interpretativo foucaultiano, che, per le peculiarità del caso italiano rispetto a quello francese (ad esempio la frammentazione politica, la presenza della Chiesa e la grande varietà di iniziative individuali e pubbliche nel campo dell'offerta assistenziale) non può essere sovrapposto totalmente e ciecamente alla realtà italiana.

A partire dagli anni '40 del '700, con la Reggenza lorenese, iniziò una più stretta collaborazione tra governo e istituzioni, che si esplicitò anche nelle riforme dell'ospedale di Santa Maria Nuova di Firenze e nella nuova sistemazione dei pazzi divisi all'epoca tra la Pazzeria dell'ospedale e la Pia Casa di S. Dorotea. Dopo la relazione Cocchi del 1742, dal nome del medico e commissario dell'ospedale Antonio Cocchi che si occupò delle misure da attuare proprio nel suo ospedale, la Reggenza si occupò dell'esecuzione delle disposizioni nel 1750, quando fu deciso di ampliare e riformare la casa di S. Dorotea, esistente da più di un secolo: se ne portava dunque avanti l'eredità, in termini di esperienza con i malati, razionalizzandone però l'organizzazione, ampliandone la fabbrica e modificandone i requisiti di ammissione, che ora dovevano allargarsi ad accogliere "tutti i pazzi dello stato", compresi i "furiosi vaganti senza veruna custodia per le strade", e non più, come era accaduto fino ad allora, selezionare esclusivamente coloro che avrebbero potuto pagare gli alimenti e le medicine. Gli scopi erano quelli della custodia e della cura medica, possibile solo in un istituto specializzato, secondo le parole stesse di Giulio Rucellai, auditore della Regia giurisdizione: la cura infatti non era "eseguibile senza pericolo né pure da facultosi nelle proprie Case, né dentro li spedali dove si ragunano tutte le altre malattie del povero popolo"; e più oltre egli aggiunge: "questa malattia raramente cagiona per se medesima la morte, ma

[397] Ibid., p. xii.
[398] Ibid., p. xiv.

essendo per lo più incurabile ricerca una esatta e perpetua custodia; e ne'casi, ne' quali può curarsi, nel suo corso esige l'istessa custodia degl'incurabili, e di più la cura medica"[399].

Intanto, a partire dalla metà del Settecento, si era cominciato a ridiscutere il rapporto tra privati e istituzioni, in un senso che vide gli Stati italiani inserirsi nel loro dialogo e interessarsi sempre più alla gestione di tali istituzioni di assistenza, come anche alla creazione di nuove opere pubbliche quali ospedali e case di correzione. All'interno delle riforme operate dalla Reggenza lorenese, tra i punti di maggior interesse troviamo proprio quelli riguardanti il nuovo ruolo che lo Stato doveva rivestire nel controllo delle procedure di entrata e uscita dagli istituti e nelle questioni finanziarie. Il governo, secondo il documento preparatorio al motuproprio del 1750 riguardante il S. Dorotea, redatto da Rucellai, doveva sì lasciare che le famiglie traessero beneficio dalla custodia e dalla cura dei pazzi che l'istituto avrebbe garantito, alleviando così il peso e il pensiero che il soggetto poteva rappresentare per i familiari, ma anche garantire che non venissero commessi abusi nei riguardi di quello, nel senso di sequestri arbitrari e limitazioni indebite della libertà personale operate dai familiari nei confronti di un loro congiunto malvoluto, i cui comportamenti non propriamente criminosi, ma ritenuti inaccettabili sul piano morale o sociale, spingessero a richiedere per lui la reclusione. Il governo quindi doveva operare una sorveglianza, e rilasciare una licenza che permettesse alla famiglia di poter rinchiudere un loro parente e all'istituzione di poterlo accogliere, non prima però di aver interpellato i "cerusici" (medici) sulla "qualità del furioso" e sulla sussistenza di un qualche disturbo che giustificasse la necessità dell'internamento. La supplica o l'istanza di reclusione per la persona ritenuta pazza, prodotta da un'autorità locale nel caso di individui trovati per strada e ritenuti pericolosi e furiosi, o nella maggior parte dei casi dalle famiglie, doveva essere indirizzata direttamente al Granduca o ad un rappresentante dell'autorità sovrana. Il caso veniva successivamente sottoposto ad accurata indagine da parte del magistrato dei Nove qualora la richiesta provenisse da una comunità facente parte del Granducato, e da parte dell'Auditore Fiscale se questa proveniva da Firenze. Il cancelliere della comunità interessata allora si muoveva per ricavare le due fedi: quella del medico che visitasse la persona da internare e quella del parroco o di un rappresentante della comunità che riferisse dei comportamenti tenuti in società e degli eventuali danni provocati dall'inquisito. A quel punto, il magistrato dei Nove o l'Auditore comunicava le informazioni al Consiglio di Reggenza, che avrebbe dato disposizioni attraverso un rescritto[400].

Dunque, l'iter si componeva di supplica, informazione e rescritto. Il rescritto appare come una pratica nuova per l'internamento degli alienati, un intervento dall'alto che andava ad inserirsi e a sconvolgere in un certo senso il rapporto a due, più diretto e più collaudato, tra il

[399] Ibid., pp. 88-90.
[400] Ibid., pp. 131-134.

privato e l'istituzione. Esso rappresentava il potere del sovrano, il quale, senza nessun controllo da parte dell'autorità giudiziaria, decideva in merito ad affari di Stato, affari di polizia e questioni familiari, ad esempio decidendo di accordare l'interdizione, richiesta dai familiari, nei confronti di figli o mogli dal comportamento scandaloso o libertino o di padri dissipatori del patrimonio, a cui seguiva l'esilio o la reclusione in un convento o una prigione[401]. Il rescritto in questi casi ricorda le *lettres de cachet* francesi, e proprio perché di questo strumento Foucault ha fatto il cardine procedurale del "grande internamento" dei pazzi tra Seicento e Settecento, questo ha portato a interpretare, per il caso fiorentino, il motuproprio del 1750 come l'inizio di un grande internamento cominciato in ritardo in Italia[402].

Abbiamo già visto che, per l'ambito del trattamento della follia, la tesi foucaultiana del grande internamento dei pazzi in ospedali dal carattere generale, nei quali i folli si sarebbero trovati mescolati ad internati a vario titolo (libertini, dissipatori di patrimoni, figli discoli, donne scandalose, criminali comuni, mendicanti), non può essere sovrapposta completamente alla realtà fiorentina. Si può affermare lo stesso per quanto riguarda gli altri tipi di reclusi e le altre categorie della devianza sociale, e cioè che ci si sia mossi verso una distinzione qualitativa di esse e un trattamento diversificato? All'epoca del caso di Rosa Stantelli, ad esempio, che è posteriore al 1750, successivo all'importante riforma del 1773 (che comportò, tra gli altri aspetti, il rafforzamento della figura dell'Auditore - il quale, come il soprassindaco nel caso dei pazzi del Granducato, aveva piena libertà di ordinare il ricovero, a Firenze, di una persona sospettata di follia, senza più bisogno dell'autorizzazione sovrana - e lo snellimento delle procedure d'internamento) e contemporaneo alle riforme del 1777 che vedono l'Auditore Fiscale al vertice di un nuovo grande sistema di polizia sganciato sempre più dalla giustizia criminale, la situazione infatti era mutata, e l'internamento era divenuto ufficialmente un affare di polizia, cioè un problema di ordine pubblico, che rientrava nel più ampio ambito della prevenzione dei delitti, della tutela del costume e dell'onore, del controllo degli emarginati e dei devianti di ogni tipo[403].

Tra le carte del Commissariato di Pisa, in cui riecheggia il dialogo tra Carlo Fredman e l'autorità granducale, nelle persone dell'Auditore Vicario e soprattutto dell'Auditore Fiscale, il rapporto sembra appunto intrecciarsi tra un privato, il marito del soggetto da recludere, e i rappresentanti dell'autorità sovrana, mentre il soggetto-istituzione pare non avere voce in capitolo. Certo, l'Auditore di volta in volta avrà contattato l'Ospedale dei Mendicanti, il Conservatorio delle Malmaritate e il carcere delle Stinche almeno per sincerarsi della disponibilità di un posto (una certa vedova Pertici impiegata alle Malmaritate ad esempio, nel 1776, comunica all'Auditore Fiscale le "tariffe" del Conservatorio, sicuramente da riferire a

[401] Ibid., p. 136.
[402] Ibid., p. 137, vedi anche più sopra la tesi di Biotti e Magherini sul grande internamento iniziato nel 1750.
[403] Ibid., p. 152.

Carlo Fredman che aveva espresso dubbi in merito alla propria disponibilità economica: "Il letto e biancheria, gl'utensili, che con sei o otto paoli si potranno provvedere e un testone a testa il mese"[404]), delle condizioni di permanenza fissate dall'istituto, e per prendere accordi sull'entrata, e l'uscita, della persona da recludere, ma non sembra che la decisione definitiva, il benestare, riguardo la reclusione di Rosa sia rientrata nel dominio dell'istituzione di correzione, come invece poteva avvenire precedentemente, quando il rapporto si giocava tra il privato e l'istituto di assistenza.

Inoltre, il problema del grande internamento non riguarda solo i folli; dall'altra parte delle mura degli edifici di reclusione infatti stavano figure diverse, accomunate dal fatto che, con i loro comportamenti, esse rappresentavano una deviazione rispetto alle norme condivise della socialità e della moralità. Nei quartieri della reclusione si trovava una popolazione eterogenea, come quella che abbiamo incontrato alle Stinche e nell'Ospedale dei Mendicanti: per il Seicento e il Settecento, le categorie della devianza si componevano infatti di "dissoluti", "prodighi", figli ingrati", "padri dissipatori", "prostitute", "infermi", "insensati"; un insieme di figure che agitavano minacce e problemi diversi, di natura morale, o economica, o patologica, ma che erano unite nello "stesso astratto disonore", e nel mondo della Sragione[405].

Tre tipi di esperienze, soprattutto, affari di disordine, formarono con la follia un mondo omogeneo: il gruppo di esperienze che si riferivano alla sessualità nei suoi rapporti con la famiglia borghese (sifilide, omosessualità, prostituzione, dissolutezza), quelle della profanazione nei suoi rapporti con i riti religiosi (ad esempio magia, alchimia, blasfemia, imprecazione), e quelle del libertinaggio colto, cioè le relazioni tra il libero pensiero e il sistema delle passioni. Così, uno spazio sociale nuovo venne aperto dalla seconda metà del Seicento, e delimitato: non fu quello della miseria, anche se nacque dalle inquietudini generate dalla povertà; né quello della malattia, anche se un giorno passerà nel dominio di essa, bensì un prodotto di una sensibilità particolare propria dell'età classica[406]. L'unità istituzionale che si può conferire all'internamento non deriva quindi da una coerenza medica o psicologica, né da un diritto o da una scienza; fu piuttosto dovuta al suo carattere di *police* (nel senso di "insieme di misure che rendono il lavoro e possibile e necessario per tutti coloro che non saprebbero viverne senza"[407], come misura economica e sociale che risponde alla povertà e ai problemi dell'ordinamento civile), ma soprattutto ad una coerenza implicita, quella "segreta di una *percezione*"[408]. Il Medioevo e il Rinascimento infatti avevano sentito la minaccia dell'insensatezza, e questo aveva generato i bestiari e le escatologie, gli incubi, le

[404] A. S. F., *Presidenza del Buongoverno 1784-1808*, *Affari comuni*, n. 537, fascicolo n. 602, documento n. 2.
[405] Michel Foucault, *Storia della follia in età classica*, Rizzoli, Milano, 1988, pp. 86-87.
[406] Ibid., p. 105.
[407] Ibid., p. 68.
[408] Ibid., corsivo dell'autore.

ossessioni cosmiche e tragiche e la letteratura della *Stultifera Navis*; la loro esperienza della follia era stata cosmica e critica: l'età moderna invece percepisce una sragione, che si materializza in personaggi concreti, che nasce dalla realtà sociale, dai fatti umani, e che dalla società viene riconosciuta e rinchiusa. Annettendo al dominio della sragione i folli, i libertini, i sodomiti, le donne dissolute, i bestemmiatori, i dissipatori, i maghi, e i sifilitici, l'età classica ha preparato un'unità che dalla fine del Settecento costituirà il terreno su cui si applicherà la conoscenza positiva, il sapere oggettivo e scientifico della malattia morale. Il classicismo dunque distanzia e desacralizza il campo degli "affari di disordine" preparandone una neutralità illusoria da indagarsi in seguito con la psichiatria.

Nel frattempo, durante il Sei-Settecento, l'interpretazione che si fa della sragione è tutta morale, volta a spiegare, attraverso la colpevolezza e la condanna morale, il cedimento della volontà del soggetto, il suo essere diventato Altro ed estraneo alla somiglianza fraterna degli uomini, la sua caduta dalla parte della sragione, metà contrapposta a quella della ragione, che ora, insieme alla lotta tra il Bene e il Male, va a formare una delle grandi separazioni interne al mondo etico[409]. Il tempo poi dell'internamento non è tanto quello necessario alla guarigione in senso medico del recluso, quanto quello richiesto dal pentimento, dalla conversione morale e dalla riacquisizione di saggezza che ci si aspetta da esso: poiché la follia è sentita come sragione, cioè "vuota negatività della ragione", l'internamento deve avere il fine della correzione - nel senso della soppressione di quella differenza che è manifesta, nel folle, agli occhi di tutti gli "uomini di buon senso" - o addirittura "il compimento nella morte di questo nulla che è la follia"[410].

Foucault comunque non ha negato affatto l'esperienza medica che l'età classica ha fatto della follia, accanto a quella della punizione e della correzione, né egli ha disconosciuto una certa medicalizzazione del folle che fu sperimentata a partire dal Rinascimento, quando nacquero ospedali destinati ai pazzi nei quali essi furono trattati, almeno parzialmente, come malati: ciò che egli ha sottolineato, invece, è proprio che l'ospedale non appartiene allo "strato geologico più recente" rispetto all'internamento, ma anzi, esso è una "sedimentazione arcaica", sulla quale, nell'età classica, si intrecciano pratiche e discorsi che relazionano e fondono la follia con altri tipi di eterodossie - sessuali, religiose e morali - in un modo nuovo e secondo la pratica dell'internamento[411]. La tendenza sembra quella di una "socializzazione" della follia, nel senso di una socializzazione del potere di decisione che riconosce la follia. Laddove ancora nel Seicento il controllo medico era previsto nel regolamento di certi ospedali, come dominio al quale doveva competere il potere decisionale nei confronti dell'individuazione della follia, quest'ultima diventa invece nel corso di quel secolo e di quello successivo un problema di sensibilità sociale, che la avvicinava al delitto, al disordine e allo

[409] Ibid., pp. 108, 110, 142.
[410] Ibid., p. 218.
[411] Ibid., pp. 119, 126.

scandalo; e come quelli, la follia veniva percepita, denunciata e giudicata dalle figure della famiglia, del vicinato e del parroco, che rappresentavano le forme più spontanee di tale sensibilità. Ciò che poteva determinare il fatto della follia non era la scienza medica, quanto invece una “coscienza suscettibile di scandalo”[412], che si rivolgeva all’autorità di polizia e alle forme dell’internamento per governarla, secondo una logica “sociale, normativa e dicotomica della follia” che prevedeva possibilità binarie di giudizio (sì/no, inoffensivo/pericoloso, da internare o no), e che correva nell’età classica accanto ad un’esperienza diversa della follia, quella giuridica. Quest’ultima infatti andava sempre più raffinandosi in una differenziazione che tenesse conto della qualità e del polimorfismo dell’alienazione, e di questo poté in qualche misura disporre la pratica dell’ospitalizzazione[413].

Due forme di ospitalità connesse a due forme di reperimento della follia dunque si trovano in età classica: quella dell’internamento, legata al riconoscimento della follia secondo le forme spontanee della percezione sociale, e quella dell’ospedale propriamente detto, legata ai concetti del mondo giuridico e ad una coscienza medica ancora non autonoma, che però permise di mettere in comunicazione le regole dell’analisi giuridica della follia e la pratica del collocamento dei folli in edifici medici[414].

Il sistema a tre rappresentato dalle figure portatrici della “coscienza suscettibile di scandalo”, dalle autorità di polizia e dalla pratica dell’internamento/reclusione, applicato ora non al reperimento e al trattamento del fatto della follia nella realtà sociale ma all’individuazione di un altro tipo di “affare di disordine” e del soggetto responsabile dello scandalo, si ritrova nella vicenda di Rosa Stantelli. Il marito e forse il vicinato, l’Auditore Fiscale e il Vicario, l’Ospedale dei Mendicanti, il Conservatorio delle Malmaritate e il carcere delle Stinche emergono dalle carte come figure e strutture che si preoccuparono del disciplinamento della condotta di Rosa Stantelli, ognuna con le proprie modalità e i propri strumenti di intervento: i rappresentanti del primo gruppo denunciarono la scandalosità o la non conformità di alcuni suoi comportamenti, quelli del secondo accolsero le istanze della famiglia e del vicinato, adoperandosi per garantire loro una risposta soddisfacente e riconoscendo la condotta della donna perseguibile di un controllo istituzionale, mentre le strutture del terzo gruppo fornirono da parte loro il sapere e le pratiche di tipo assistenziale e custodialistico formatisi in decenni di attività e di esperienza con il mondo della marginalità e della devianza sociale. Ciò che vorrei sottolineare è proprio questo incontro ed intreccio di istanze e soggetti istituzionali e sociali, che nella loro relazione comunicativa portarono all’originarsi di un “caso” Rosa Stantelli e allo sviluppo di un processo di disciplinamento della sua condotta. Negli studi sul concetto di “controllo sociale”, occorre ricordare, è stata

[412] Ibid., pp. 129-130.
[413] Ibid., p. 133.
[414] Ibid., pp. 134-135.

avanzata una lettura che mette in discussione l'assunto teorico secondo il quale sia la devianza a determinare le politiche di controllo sociale: al contrario, sarebbero gli apparati pubblici di controllo a divenire i produttori dei soggetti classificati come devianti, perché nel momento stesso in cui viene ad esistere una struttura deputata al controllo sociale e a consolidarsi la definizione del soggetto da accogliere, si genererebbero un'offerta assistenziale e un corrispondente bisogno di assistenza avvertito dai soggetti sociali[415].

Le istituzioni leopoldine. Polizia e riforme di polizia nel regno di Pietro Leopoldo.

Osservate le strutture dedicate all'assistenza, alla correzione e alla reclusione dei diversi tipi di soggetti devianti e anche di quelli che ancora si muovevano sul limitare della infrazione alla norma, andiamo ad approfondire la fisionomia e le funzioni delle istituzioni giudiziarie e di polizia del Granducato di Toscana, che si mossero insieme alle prime nei meccanismi del controllo delle condotte individuali e si relazionarono alle istanze provenienti "dal basso", cioè dal nucleo di persone, facenti parte del popolo, dell'ambiente di Rosa Stantelli, quali il marito, i familiari, il cappellano, e il vicinato, che o ne richiesero l'intervento o rimasero in qualche modo coinvolte nelle vicende legate al destino della donna.

La "pulizia" venne definita dal Bargello Giuseppe Chelotti, nel 1776, non solo "il filo e amministrazione della giustizia nella prevenzione e previsione de'delitti", ma anche

> l'ascolto delle accuse e lagnanze verbali e la di loro risoluzione, lo che si concilia (…) all'altro nome di economia personale denotante la buona forma di reggere e regolare la condotta delle genti, modificando prudenzialmente le loro azioni e così distraendo, per quanto possibile, gli uomini da quei piccoli inconvenienti che non curati e non corretti nel suo principio portano poi alla malignità, al vizio, al delitto ed al turbamento della società e del buon governo[416].

In realtà, secondo l'accezione più ampia del termine, che era quella cui faceva riferimento il Granduca Pietro Leopoldo, la polizia non costituiva esclusivamente e propriamente un apparato o una funzione dedicati alla repressione della criminalità e al controllo dell'ordine pubblico, ma comprendeva il complesso dei poteri del sovrano illuminato, atti ad assicurare il bene dello stato e la comune felicità dei sudditi, obiettivi che interessavano anche la salute morale di questi ultimi[417]. In ogni caso, fondamentali risultavano, in entrambe le accezioni, il

---

[415] Vinzia Fiorino, *Il "controllo sociale": alcune riflessioni su una categoria sociologica e sul suo uso storiografico*, in «Storica», anno V, n. 13, 1999, pp. 125-157.
[416] Carlo Mangio, *La polizia toscana, Organizzazione e criteri d'intervento (1765-1808)*, Giuffrè, Milano, 1988, p. 10, riferimento a lettera del 13 ottobre 1776 di Giuseppe Chelotti a Pietro Leopoldo, in A. S. F., *Segreteria di Gabinetto*.
[417] Giorgia Alessi, *L'onore riparato. Il riformismo del Settecento e le "ridicole leggi" contro lo stupro*, in G. Fiume (a cura di), op. cit., pp.129-142, nota n. 15.

concetto di prevenzione e l'utilizzo dei metodi di sorveglianza degli individui e delle categorie "pericolose" del Settecento: mendicanti, vagabondi, prostitute, forestieri, giocatori d'azzardo, dissoluti, discoli, attori di teatro e artisti girovaghi come i saltimbanchi[418]. Infatti, in relazione al significato che "pulizia" poteva avere nel Settecento e per Pietro Leopoldo, e all'osservazione della normativa in merito da lui emanata, risulta che l'obiettivo del miglioramento della società civile non poteva essere scisso da un attento controllo di essa, da una sistematica intromissione del potere pubblico nella sfera privata dei sudditi. Un controllo sociale motivato proprio dalla necessità, per il paternalismo illuminato, di conseguire il pubblico bene in un senso non solo di prosperità economica ma anche di benessere morale e spirituale: in questo contesto si dispiegarono le cure paterne di Pietro Leopoldo verso i propri sudditi, le quali non poterono fare a meno di apportare un certo grado di coercizione, necessario alla rimozione degli ostacoli e delle resistenze di abitudini ed interessi consolidati, e di coinvolgere un'attività di spionaggio necessaria alla produzione delle informazioni sui sudditi[419].

La polizia, nel secolo XVIII, rappresentò un tema di interesse centrale nel discorso delle scienze camerali, in relazione alle funzioni e agli scopi dello stato. In conseguenza della centralità attribuita al fine del benessere, l'attività di "pulizia" andò incontro ad un allargamento, nel senso di un ampliamento dei poteri di intervento dello stato nella vita dei sudditi, che portò così l'azione di governo e gli interventi regolamentari dell'assolutismo illuminato a sostituirsi progressivamente alla normatività familiare, religiosa e corporativa che fino ad allora e per secoli si era occupata del disciplinamento delle condotte[420]. Negli ultimi decenni del Settecento invece, con la separazione della polizia dalla giustizia, in diversi contesti europei come in quello toscano, l'attività di polizia sembra perdere lo spessore della dimensione civile, urbana, amministrativa che aveva avuto in precedenza - e che aveva fatto parlare di una corrispondenza tra stato di polizia e stato del buongoverno, tra crescita della polizia e crescita dello stato moderno -, per divenire sempre più uno strumento per il mantenimento dell'ordine e della sicurezza[421].

Per le diverse realtà europee, ad esempio per gli stati italiani del Settecento, i modelli teorici e le esperienze dell'assolutismo che possono aver influenzato la realizzazione delle polizie furono soprattutto, da un lato, la tradizione cameralista e il *Polizeistaat* di origine tedesca e prussiana, nei quali la polizia era intesa in senso ampio - come generale funzione amministrativa e come strumento del sovrano per affermare il proprio potere, legittimato dall'interesse comune, da sostituire a quello particolare e cetuale – e dall'altro, l'esperienza

---

[418] C. Mangio, op. cit., p. 10.
[419] Ibid., pp. 83-84.
[420] Giorgia Alessi, Le *riforme di polizia nell'Italia del Settecento: Granducato di Toscana e Regno di Napoli*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna. Atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini, Firenze*, Roma, 1994, pp. 404-425, riferimento a p. 404.
[421] Ibid., pp. 406-407.

parigina, che vide un apparato di polizia occupare e disciplinare sempre più degli spazi sociali ed individuali prima autoregolati e scardinare la tradizione giurisdizionale e collettiva del governo della città[422].

Pietro Leopoldo aveva ricevuto, al tempo della sua formazione giovanile, gli insegnamenti del giurista e precettore Carlo Antonio Martini, che di certo l'aveva introdotto a quelle lezioni delle scienze camerali, in cui si trova il valore attribuito alle reti burocratiche per un controllo più efficiente e rigoroso del territorio, che si concretizzarono più tardi negli aspetti più "asburgici" delle riforme (soprattutto di quella del 1777, attenta alla produzione di rapporti, relazioni informative e tabelle che garantissero la vigilanza sulla vita dei sudditi e l'onniscienza del Granduca). Questi, insieme alla minuziosa previsione di obblighi, formazione e carriere dei giusdicenti divenuti "burocrati", rappresentarono una specie di contraltare alle "concessioni" fatte sul terreno del garantismo delle procedure giudiziarie, a cui Pietro Leopoldo si sentiva naturalmente portato, per vocazione illuministica[423]. Tutto ciò sembra rappresentare l'esempio perfetto della problematicità di uno di quei punti nodali nati dal dibattito sulle polizie europee del secondo Settecento, e cioè del rapporto tra i nuovi indirizzi intrapresi nel campo delle politiche criminali, ispirate al garantismo e alla "dolcezza delle pene" di derivazione illuminista, e il portato quasi fisiologico delle polizie, cioè l'insieme delle spie e dei delatori, le procedure sommarie, le intimidazioni e gli arbitrii, le punizioni esemplari. Da ciò, i conflitti e le interazioni tra la volontà del sovrano, portato per la pubblica felicità a riformare la giustizia, ad affidare alle leggi la garanzia dell'imparzialità e dell'uniformità dei diritti, da una parte; e la necessità di penetrare sempre più a fondo nel tessuto sociale con la sua polizia, per sorvegliare e regolare la società e coprire i vuoti e i luoghi sfuggiti al controllo o soggetti ad altre fonti di disciplinamento (famiglia, religione, corporazione, ecc.) attraverso sistemi intrusivi, dall'altra[424].

La polizia leopoldina era inizialmente una "polizia giudiciaria e punitiva", che, secondo un'organizzazione generalmente in vigore negli Stati di Antico Regime[425], regolamentava le materie di sua competenza e, insieme, procedeva alla repressione delle infrazioni alla normativa emanata. Al vertice dell'apparato di polizia del Granducato[426], nei primi anni del principato di Pietro Leopoldo, si trovava l'Auditore Fiscale di Firenze, partecipe del potere giudiziario e, appunto, di quello di polizia. Egli era infatti, tra l'altro, "il capo supremo di tutti i tribunali criminali dello stato" ed aveva sotto di sé "tutti i Commissari, giudici, Potestà e giusdicenti foranei"; per i processi criminali, rivedeva e giudicava tutte le cause dello Stato

[422] Alessandra Contini, *La città regolata: polizia e amministrazione nella Firenze leopoldina*, in *Istituzioni e società*, cit., pp. 426-508, riferimento a p. 428.
[423] G. Alessi, op. cit., pp. 414, 417.
[424] A. Contini, op. cit., pp. 429-430.
[425] Vedi Adam Wandruszka, *Pietro Leopoldo. Un grande riformatore*, Vallecchi, Firenze, 1968, p. 336: "come già nella Firenze repubblicana e in quella medicea, neppure sotto la sovranità dei Lorena vi era separazione tra amministrazione giudiziaria e polizia".
[426] C. Mangio, op. cit., p. 15.

fiorentino. Addirittura, “dopo che nelle medesime ha giudicato il giudice locale, il segretario e l’assessore degli Otto[427]”, egli poteva sentenziare contro di essi, e “rovesciare tutti i loro pareri, firmando a nome del Sovrano e non essendovi più né appello né revisione delle sue sentenze, fuori che per la grazia al tavolino del Principe che è la Consulta”. Inoltre, egli nominava, conferiva e modificava i posti degli esecutori, avendo sotto di sé “tutti i bargelli ed esecutori dello Stato”; aveva “l’incumbenza della pulizia della città di Firenze, di cui è considerato come governatore, e delle altre città come anche della campagna per mezzo dei giusdicenti ed esecutori”[428].

L’Auditore Fiscale, come abbiamo intravisto nei paragrafi precedenti, teneva la corrispondenza con tutti i Governatori, i Commissari, i Vicari e i giusdicenti (escluso quello di Livorno e del Senese[429]), e attraverso le informazioni che riceveva da tutte le province del Granducato, egli era sempre al corrente di quanto accadeva nello Stato, non solo per quanto concerneva i reati e i delitti commessi dai sudditi, ma anche per quello che riguardava le condotte “pericolose” di certi cittadini, che non avevano perpetrato illeciti penalmente sanzionabili ma che le istituzioni reputavano necessario controllare, poiché coinvolgevano gli aspetti attinenti alla condotta sessuale, al buon costume e all’ordine pubblico. A questo fine, l’Auditore Fiscale aveva il diritto di “avocare a sé le cause pettorali ed economiche di molti altri tribunali; (…) le cause economiche e pettorali della città di Firenze, (…) ed altre dei tribunali di fuori le avoca [sic] a sé e le giudica lui, ben inteso che siano pettorali (…); può fare precetti economici di non trattare, di andare via da un luogo per i suoi motivi”[430].

Erano decise “pettoralmente”, cioè senza la formalità della procedura ordinaria, le cause per le infrazioni leggere, e le trasgressioni concernenti l’ordine pubblico, per le quali si adottava la procedura “economica”[431]. Il “provvedimento economico” costituiva sia una sorta di processo sommario, che consentiva ai tribunali la punizione rapida di certe infrazioni, per lo più leggere, sia il procedimento caratteristico delle misure di polizia, a scopo teoricamente preventivo, per tutte quelle “azioni tendenti al delitto, ma che non costituiscono un vero delitto punibile per via ordinaria, i piccoli delitti, le ingiurie verbali, le piccole offese e simili delitti privati, le trasgressioni alle leggi di polizia e finalmente tutte le azioni immorali che portino scandalo o mal esempio alla società”[432]. Il Fiscale ad esempio poteva impiegare

[427] Il Tribunale degli Otto fino alla riforma del 1777-78 era il tribunale supremo delle cause criminali dello stato fiorentino: “Benchè per tutto il rimanente fosse divisa la giurisdizione criminale in 40 vicariati e 22 feudi, in ciascun dei quali risiedeva pure un vicario con giurisdizione criminale (…) tutti hanno nelle cause criminali la loro dependenza dal tribunale degli Otto” (P. Leopoldo, op. cit., Vol. I, p. 121).
[428] A. S. F., *Segreteria di Gabinetto*, 124, pp. 293-315, del 1773, pubblicato in C. Mangio, op. cit., p. 215.
[429] C. Mangio, op. cit., p. 215.
[430] Ibid., pp. 216-217.
[431] C. Mangio, op. cit., p. 13.
[432] Ibid., pp. 17-18, definizione di “potestà economica” secondo il Commissario francese Reinhard, al tempo della breve occupazione del Granducato nella primavera del 1799.

procedure sommarie per punire i cattivi comportamenti morali e il "discolato", utilizzare i precetti contro i cattivi costumi e decidere per la reclusione a scopo correttivo nelle Stinche o per l'invio dei giovani disobbedienti e litigiosi alla milizia: poteva esercitare cioè la via economica o sommaria, e questo ancor prima della riforma del 1777, come si può osservare direttamente dal materiale dei *Negozi di polizia* del fondo dell'Auditore Fiscale, in cui si ritrovano i procedimenti ad arbitrio per le questioni di ordine pubblico[433].

La procedura ordinaria invece prevedeva la formazione di un unico giudizio, inappellabile (salvo per grazia), che si produceva attraverso tre fasi. La prima, quella istruttoria, di carattere burocratico, avviata su querela di parte o *ex-officio*, competeva al giudice del luogo (per certi reati erano comunque previsti tribunali con competenza speciale, come quello dello Studio Pisano), che doveva accertare il reato e optare per il non luogo a procedere, in caso di mancanza di elementi accusatori, per la sospensione degli atti (o la non archiviazione del processo) se invece sussisteva qualche indizio (ancora insufficiente ad incriminare l'accusato), o, infine, per la speciale inquisizione, se gli elementi a carico del'imputato erano reputati sufficienti a concludere la prova. In seguito alla fase dell'inquisizione, nella quale l'accusato produceva la sua difesa, si arrivava al disegno del giudice, una proposta di sentenza che egli inviava a Firenze per partecipazione al tribunale degli Otto[434]. L'ultima parola, abbiamo visto, spettava all'Auditore Fiscale.

A livello provinciale, erano i giusdicenti locali, come per esempio gli auditori vicari, col titolo di "Auditore del governo" o "Auditore del Commissario", a gestire il potere giudiziario e l'autorità di polizia, inclusa quindi la "potestà economica"[435]. La legge del 10 luglio 1771 specifica infatti che i rettori che avevano la giurisdizione civile e criminale si sarebbero chiamati Vicari, mentre quelli che si occupavano soltanto di quella civile sarebbero stati denominati Potestà; ma questi giusdicenti, soprattutto i Vicari, insieme a quelle giudiziarie ricoprivano anche alcune funzioni di natura amministrativa, concernenti gli affari di "buon governo", affini a quelli di polizia: la legge del 30 novembre 1786 infatti definirà i Vicari "ministri di polizia". Per quanto riguarda Pisa, "la direzione delle cose del buon governo e di pulizia", che rientravano nell'ambito del "reggimento" e "buon regolamento" della circoscrizione, spettava al Commissario.

In che cosa consistevano le "facoltà economiche" dei Vicari? Nelle circolari e nelle "istruzioni" inviate dall'Auditore Fiscale e da Pietro Leopoldo (ad esempio la "*Istruzione per i giusdicenti del Granducato di Toscana*" del 28 aprile 1781[436]) sono ben specificati i compiti che ogni giusdicente provinciale doveva svolgere e riferire al Fiscale: egli doveva attivarsi nei confronti degli individui "molesti ed inquieti" e pubblicamente viziosi, sempre che questi non

---

[433] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Negozi di polizia*, citato in A. Contini, op. cit., p. 456.

[434] Andrea Addobbati, *La festa e il gioco nella Toscana del Settecento*, Edizioni Plus, Pisa, 2002, p. 232.

[435] C. Mangio, op. cit., p. 15.

[436] Ibid., pp. 25, 28, 30.

avessero commesso reati punibili giudizialmente (caso in cui il relativo sanzionamento sarebbe passato alla procedura ordinaria); doveva convocare "i sudditi sospetti e scandalosi, ammonirli, redarguirli, correggerli, sgridarli (…) far loro precetti penali sotto le consuete comminazioni della cattura, carcere e arbitrio, di non escire di casa nella notte, di non accostarsi a un dato luogo, (…) di tornare a convivere con i propri parenti e procedere ancora ad altri moderati castighi del sequestro della persona in casa o nel tribunale e ancor della carcere formale per pochi giorni[437]. Se poi l'inconveniente richiedeva un provvedimento più grave delle pene comminabili per via economica, il giusdicente doveva essere autorizzato dai superiori; l'Auditore Fiscale, comunque, veniva sempre informato dei fatti attraverso i rapporti settimanali dei Vicari. L'*Istruzione* del Principe appena ricordata specifica inoltre che il Vicario provinciale era chiamato ad un'attività di controllo capillare in materia di pubblica moralità, a scopo preventivo, e in particolare alla sorveglianza dei costumi degli ecclesiastici, dei vagabondi e degli oziosi, degli individui dal comportamento scandaloso, dei giovani "male inclinati", della situazione dei luoghi pubblici e di ritrovo, dei teatri, dei giochi d'azzardo, dei conflitti e delle liti tra individui, famiglie e fazioni, e dell'ammonizione di usurai, truffatori e prepotenti[438].

Al di sotto dei Vicari, nell'organizzazione dell'apparato repressivo e preventivo del Granducato, a livello locale, stavano gli "esecutori criminali", cioè il corpo dei "famigli", o "birri", (la futura "polizia") le cui squadre erano guidate dai bargelli. Tenenti e caporali potevano inoltre trovarsi al servizio di questi, insieme ai famigli, nell'esecuzione degli arresti e delle perquisizioni[439]. A Pisa era stata stabilita una squadra di esecutori composta da un bargello, il tenente, il soprastente, tre caporali e diciannove famigli[440]. Proprio un caporale, o comunque un membro della squadra del Bargello di Pisa, condurrà Rosa Stantelli al Carcere delle Stinche nel gennaio del 1777[441], secondo l'ordine dell'Auditore Vicario di Pisa, che a sua volta aveva ricevuto disposizioni dal Fiscale di Firenze, in seguito alle ripetute domande di reclusione della donna da parte di Carlo Fredman[442].

Il corpo degli esecutori aveva subito di recente un riordinamento delle funzioni. Dopo la sommossa di Firenze del maggio 1774, che aveva visto una grande folla spalleggiare i soldati (i granatieri di stanza nel forte Belvedere si erano impadroniti dei cannoni di fronte a palazzo Vecchio) nell'attacco al palazzo del Bargello e agli sbirri di guardia, Pietro Leopoldo si era mosso verso una riforma che tentasse di assicurare una maggiore efficienza e imparzialità della polizia: il 1° settembre di quell'anno un motuproprio stabilì la separazione

[437] Ibid., p. 30, riferimento alla circolare del 31 marzo 1780 dell'Auditore Fiscale Brichieri Colombi.
[438] Ibid., p. 31.
[439] Ibid., p. 16.
[440] A. S. F., *Segreteria di Gabinetto*, prot. 44 n. 1 del 26 ottobre 1768, pubblicato da C. Mangio, op. cit., p. 222.
[441] A. S. F., *Soprastanti alle Stinche*, *registro criminale*, 1774-1777, n. 373, fascicolo n. 157, retro.
[442] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 7 e A. S. P., *Commissariato*, *Atti criminali*, *Lettere*, n. 1468.

tra la funzione di esecutore e quella di messo e cavallaro al servizio dei giusdicenti (in questo modo bargelli e famigli erano ben distinti, in quanto a ruolo e funzione, dai membri della polizia giudiziaria) e istituì una serie di provvedimenti finanziari a favore degli agenti e misure anti-corruzione[443].

La sommossa infatti, nata dal malcontento dei soldati per lo scarso interesse dimostrato dal Granduca nei confronti delle forze militari, e appoggiata dal popolo fiorentino, per l'ennesima volta aveva dimostrato al sovrano il malcontento diffuso nei confronti della polizia, odiosa e spregevole agli occhi di tanti a causa degli arbitrii, delle prepotenze e delle estorsioni perpetrati a danno dei sudditi (gli "sbirri", oltre che veri e propri agenti di polizia, giudicati spesso per questo come "spioni" del Principe da parte della gente, erano anche aiutanti del tribunale, e di conseguenza segnati da quel marchio d'infamia che colpiva gli aiutanti del boia e gli addetti alla tortura[444]) e il Granduca aveva deciso di attivarsi in una direzione garantista dell'amministrazione della giustizia.

Anche nelle *Relazioni sul governo della Toscana*, rendiconto privato di Pietro Leopoldo sulla propria opera e lascito per i successori che sarebbero saliti al trono fiorentino, che egli stese all'inizio del 1790, troviamo più volte, accanto al richiamo dell'importanza degli affari di polizia, con i quali "si può prevenire la maggior parte dei delitti ed inconvenienti", passi relativi alla necessità di utilizzare "prudenza e fermezza per impedire che sotto lo specioso titolo e pretesto di prevenire dei delitti ed inconvenienti, non si commettino degli arbitrj, prepotenze o ingiustizie"[445].

Pietro Leopoldo fu anche un attento osservatore di quanto avveniva all'estero, al livello delle riforme istituzionali. Nell'estate del 1776, dopo aver studiato il regolamento della polizia viennese e di quella di Parigi, egli si era convinto dell'utilità di alcuni aspetti della seconda, in particolare di quelli concernenti le funzioni dei Commissari, degli Ispettori e delle pratiche della ronda e della guardia[446], e probabilmente questi aspetti fornirono l'ispirazione per la riforma del vertice dell'apparato repressivo toscano, attuata col motuproprio del 22 aprile 1784, che presentava comunque delle innovazioni rispetto all'organizzazione della polizia parigina[447].

Prima di passare a detta riforma, un altro importante insieme di modifiche, riguardo l'apparato giudiziario e poliziesco, fu realizzato con l'editto del 26 maggio 1777[448]. Sempre nella direzione di un accentramento e di un'omogeneizzazione delle procedure, intrapresa da tempo da Pietro Leopoldo, la legge ordinava l'abolizione del tribunale degli Otto di guardia e di balìa, al cui posto veniva istituito il Supremo tribunale di giustizia, composto di soli giudici

[443] C. Mangio, op. cit., pp. 33-34.
[444] A. Wandruszka, op. cit., p. 336.
[445] P. Leopoldo, op. cit., p. 10.
[446] C. Mangio, op. cit., p. 36.
[447] Ibid., p. 65.
[448] Ibid., p. 41.

nominati dal sovrano. Il nuovo tribunale regio partecipava dei processi criminali di tutto il Granducato, mentre ai tribunali locali veniva sottratta la giurisdizione criminale, e lasciata quella sulle “cause economiche”. Con questo atto legislativo inoltre si sganciava dall’alta giustizia criminale la rete dell’esecutivo di giustizia, istituendo il nuovo sistema di polizia, diretto dall’Auditore Fiscale e organizzato alla base in una rete di commissari ed esecutori: per la città di Firenze, infatti, erano stati fissati quattro Commissari, uno per ognuno dei quattro quartieri storici (Santa Croce, San Giovanni, Santa Maria Novella, Santo Spirito), che si dovevano occupare delle cause pettorali e degli affari di polizia. Questi, come i Vicari, ricevettero istruzioni minuziose sulle funzioni di controllo loro demandate, in particolare sull’attività di polizia dei costumi, su quella concernente l’ordine urbano e su quella di prevenzione dei reati, che essi dovevano assicurare attraverso la sorveglianza dei comportamenti pubblici e privati degli abitanti del quartiere, in particolare di quelli rientranti nelle categorie “sospette”, come i dissoluti, i “discoli”, gli “osterianti”, le “persone clamorose e di cattivo nome” e occupandosi delle questioni dell’onore delle famiglie, della savia condotta della gioventù e del controllo degli emarginati[449]. L’enunciato “prevenire più che punire”, ribadito nelle *Istruzioni* ai Commissari e nella trattatistica politica del periodo, contraddistinse lo spirito di queste paternalistiche e minuziose indicazioni sul controllo dei giovani, dei costumi, della morale, dei comportamenti sociali degli individui, nel tentativo illuminato di condurre i sudditi alla pubblica felicità attraverso la legislazione, la prevenzione dei delitti e l’affermazione della giustizia sovrana sulle abitudini, i privilegi e gli abusi dell’aristocrazia e dei potenti (i Commissari erano infatti incaricati anche della difesa dei poveri dai ricchi e dai prepotenti)[450].

I Commissari, che dovevano risiedere *in loco*, avevano “incumbenze” nelle cause civili e in quelle penali - prova di una incompleta separazione tra giustizia e polizia: avrebbero potuto sentenziare per le piccole dispute e pettorali di natura civile, e risolvere cause criminali minime, eseguire gli arresti e i primi rilievi, e poi passare il tutto al Supremo tribunale[451]. L’editto inoltre istituiva un “Ispettore di pulizia con un aiuto”, i quali, subordinati all’Auditore Fiscale e coadiuvati dai bargelli e da altri esecutori, nonché da informatori segreti, erano addetti agli affari di buon governo e al controllo della condotta del personale dell’amministrazione e delle reazioni del clero e della nobiltà alle nuove disposizioni[452]. I poteri dei ministri di polizia furono di fatto aumentati con l’istituzione, nel 1782, di una casa di correzione a Firenze (soppressa nel 1794), dedicata ai giovani di entrambi i sessi che avessero dimostrato “la mala inclinazione al vizio e ai delitti”, e che nella casa avrebbero dovuto lavorare, in vista di un reinserimento nella società. In realtà però la nuova casa fornì

---

[449] Ibid., pp. 43-44 e G. Alessi, op. cit., p. 416.
[450] A. Contini, op. cit., pp. 446-447.
[451] C. Mangio, op. cit., p. 46, A. Contini, op. cit., p. 435.
[452] A. Contini, op. cit., p. 435.

ai Commissari e ai giusdicenti criminali uno strumento, da non sottovalutare, di controllo della società, perché questi attraverso un decreto (che doveva comunque essere approvato dal Fiscale, pur non costituendo una sentenza formale ma un provvedimento a scopo preventivo) poterono far rinchiudere per qualche tempo persone di tutte le età, che fossero state colpevoli di uno tra quei reati non gravi previsti in una vasta gamma, che comprendeva qualsiasi minaccia alla pubblica quiete (compresa quella rappresentata dai questuanti insolenti)[453].

In materia di polizia è lo stesso Pietro Leopoldo[454] a darci indicazioni riguardo alcune misure intraprese negli anni '70 e '80 per l'assistenza e il reinserimento dei poveri di ambo i sessi, per il governo delle città e il controllo dei luoghi di svago e di ritrovo, per la sorveglianza delle condotte "sospette" o "cattive": oltre all'istituzione della suddetta casa di correzione nella fortezza da Basso di Firenze, erano state stabilite nelle principali città del Granducato, "scuole gratis di leggere, scrivere, abbaco, cucire, etc., per le povere ragazze"; vagabondi, forestieri, saltimbanchi e ciarlatani erano stati fatti accompagnare ai confini; "le donne pubbliche esistenti in Firenze, Pisa, Pistoia e Siena, le quali non servivano che di cattivo esempio e d'incentivo al mal costume" erano state costrette ad abbandonare il mestiere, tranne che a Livorno, "ove l'affluenza dei forestieri e flotte meritava qualche speciale riguardo". Furono proibiti i giochi di carte e dadi nei luoghi pubblici e nei teatri, nonché quelli d'azzardo nelle case da gioco, diminuito il numero delle sale da biliardo e regolamentati gli spettacoli pubblici, quelli teatrali e il tempo di Carnevale (le maschere sarebbero rimaste permesse solo nelle città di Firenze, Pisa, Siena e Livorno, perché "nelle altre città producevano troppi inconvenienti"). In materia di costume le preoccupazioni riguardavano quello che poteva dare pubblico scandalo, che si "castigava" o cercava di prevenire facendo "specialmente invigilare sulle donne forestiere e vagabonde, ed in specie sulle donne di teatro, sullo scandalo che davano i preti e i frati, e su quelli individui, uomini e donne, parenti, mariti, etc., che tenevano cattiva condotta e vivevano su quella delle loro mogli, figlie, parenti, etc., sui servitori di piazza e ruffiani"[455].

In seguito il potere esecutivo, di polizia in senso ampio, venne sganciato da quello giudiziario. Già nel 1773 Pietro Leopoldo aveva riflettuto su tale possibilità, trattando dei poteri dell'Auditore Fiscale, ma fu col motuproprio del 22 aprile 1784[456] che l'idea trovò concretizzazione. La legge sopprimeva infatti la carica dell'Auditore Fiscale, sostituendo la sua potentissima figura, e separando le sue funzioni, con un Presidente del Buon Governo, sovrintendente degli affari di polizia e competente per tutti gli affari risolvibili con potestà economica, e un Presidente del Supremo tribunale di giustizia, a capo dell'apparato

---

[453] C. Mangio, op. cit., p. 57.
[454] P. Leopoldo, op. cit., pp. 137-145 (capitolo "Pulizia").
[455] Ibid., pp. 141-145.
[456] C. Mangio, op. cit., p. 59.

giudiziario. Il Buon Governo non costituì comunque un vero e proprio dicastero, perché anche se al vertice dell'apparato si realizzava la separazione tra polizia e potere giudiziario, con conseguente autonomia e indipendenza dei due settori l'uno dall'altro, questo non accadeva alla periferia, dove il Vicario rimaneva l'unico organo indifferenziato della giustizia (civile e penale) e della polizia, anche se per ognuno dei due ambiti egli doveva rendere conto a superiori diversi. Proprio tale separazione comunque, a livello istituzionale, tra le funzioni giudiziarie e quelle di polizia dell'apparato del Granducato, ha portato a parlare di un parallelismo col caso francese, dove fin dal 1667 Luigi XIV aveva distinto per la città di Parigi le figure del *lieutenant civil* e del *lieutenant général de police*, dei quali al primo erano affidati gli affari propriamente giurisdizionali, mentre il secondo si occupava, insieme ai *Commissaires au Châtelet* dei quartieri o dei dipartimenti della capitale, di tutta quelle serie di attività che in Toscana si riuniva sotto il nome di "buon governo" (la produzione delle informazioni e l'attuazione di misure riguardo tutto ciò che poteva interessare l'ordine e la sicurezza della città, il buono svolgimento del lavoro, l'ordine e la pace sociale, e l'esecuzione delle ordinanze, degli arresti e dei regolamenti).

Le innovazioni introdotte da Pietro Leopoldo, nel confronto con quanto egli portò a Firenze su ispirazione parigina, consistevano essenzialmente nel fatto che il Presidente del Buon Governo e i Commissari di quartiere avevano poteri più vasti, nell'ambito giudiziario, rispetto ai corrispondenti francesi, che il Presidente dipendeva direttamente dal sovrano mentre il *Lieutenant de police* era subordinato ai ministri, e infine che, mentre l'Ispettore francese rappresentava il livello inferiore degli ufficiali di polizia, quello fiorentino era piuttosto una sorta di sovrintendente legato alla produzione di una visione informativa d'insieme della polizia cittadina[457]. Comunque sia, il modello offerto dalla Francia rappresentò un punto di riferimento per il riformismo italiano del Settecento, soprattutto riguardo l'organizzazione e l'aspetto operativo dell'attività di polizia, verso i quali esplicitamente Pietro Leopoldo dichiarò essere in debito[458].

Con la legge penale del 30 novembre 1786 (la cosiddetta *Leopoldina*, che aboliva il reato di lesa maestà, la tortura e la pena di morte), infine, la "potestà economica" diviene definitivamente parte essenziale ed esclusiva dell'attività di polizia, distinguendosi dall'attività giudiziaria[459]. Le norme di riferimento nell'applicazione di tale funzione saranno il diritto positivo e le indicazioni fornite dalle circostanze concrete, filtrate dalla "prudenza" del giusdicente[460]: per quanto riguardava la tutela della pubblica moralità, dovevano essere le indicazioni offerte dal comune senso del pudore (o dalla coscienza suscettibile di scandalo) della "persona" del popolo, in particolare dei portavoce più autorevoli come i parroci e i

[457] Ibid., pp. 63-65 e G. Alessi, op. cit., p. 417.
[458] G. Alessi, op. cit., p. 410.
[459] C. Mangio, op. cit., pp. 69, 71.
[460] Ibid., p. 72.

capifamiglia, a fornire il materiale che la valutazione prudente delle autorità provvedeva ad esaminare, per produrre in seguito gli interventi coercitivi nei confronti di quei rei non di un delitto ma di una cattiva condotta.

Il “caso Rosa Stantelli”.

Il “caso Rosa Stantelli” si configura come un tipico affare di polizia, un caso tipico cioè dell’infra-penalità, quell’insieme di disordine, disobbedienza e cattiva condotta che costituiva l’oggetto dell’azione disciplinare della polizia settecentesca. L’applicazione nei fatti dell’insieme delle azioni richieste all’Auditore Fiscale e ai giusdicenti locali per gli “affari di polizia” (un insieme di investiture teoriche e di pratiche effettive, di relazioni tra di esse e di rapporti con l’esterno che costituisce il secondo termine del sistema a tre rappresentato dalle figure del reclamo e della denuncia, dagli apparati di prevenzione e repressione e dalle istituzioni di reclusione e correzione) sembra infatti essere confermata dalle carte.

Tutto, abbiamo visto, era iniziato nel 1776, quando qualcuno dalla “coscienza suscettibile di scandalo” (forse un vicino di casa o un frequentatore della parrocchia, un conoscente di Rosa) aveva indirizzato una denuncia all’Auditore di Firenze mettendolo al corrente del travestimento in abiti maschili di Rosa Stantelli. Come si erano attivati allora il sistema di polizia e l’autorità giudiziaria?

Il Fiscale aveva scritto subito al Capitano[461] di Pisa per attivare in quella città quelle misure della produzione delle informazioni e del controllo degli individui “di cattiva condotta” istituite da Pietro Leopoldo per tutto lo Stato. Egli si era rivolto quanto prima al Capitano, perché un “tale scandalo è insostenibile” e occorreva dunque in primo luogo informarsi in merito ed essere aggiornati “distintamente di ogni cosa”[462].

Subito dopo, il Brichieri Colombi aveva riferito all’Auditore del Commissario di Pisa di aver interrogato il Bargello di quella città (il quale essendo a capo del corpo degli esecutori probabilmente aveva, a differenza delle figure istituzionali legate al legislativo e al giudiziario, un rapporto più diretto e più esperto con la realtà sociale, e poteva sapere meglio a chi rivolgersi per avere informazioni sull’inquisita) e che, “non parendo conveniente di lasciar vestire in abito da uomo detta donna e di tollerare che vada per il Luoghi Pubblici con ammirazione di tutti”[463], il Vicario doveva “averla a sé e farle intendere che non le resta permesso di vestire in tal forma se non nel tempo che è tollerata la maschera”[464].

Sembra comunque di avvertire, in queste prime carte, un intento preventivo, un sistema di avvisi e ammonizioni che anticipano la pena o cercano di allontanarla, che sottosta alla

[461] Il Capitano è il secondo ufficiale della polizia cittadina dopo il Bargello.
[462] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2726, pp. 535-536, lettera del 9 novembre 1776.
[463] Ivi, p. 545, lettera del 18 novembre 1776 e A. S. P., *Commissariato*, *Lettere segrete*, n. 1428, lettera del 18 novembre 1776.
[464] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2726, p. 545, lettera del 25 novembre 1776.

convocazione di Rosa in commissariato e dall'Auditore Fiscale. Quest'ultimo incontrò la donna nei primi di dicembre, e scrisse al Capitano di Pisa che questi non avrebbe dovuto darle "molestia" per il momento[465] (forse essendo a conoscenza di quei modi bruschi del corpo degli esecutori, della possibilità di quegli arbitrii e di quelle prepotenze che tanto il popolo odiava e temeva da parte degli sbirri). Anche con l'Auditore del Commissario di Pisa il Brichieri Colombi sembrò inizialmente consigliare un comportamento prudente e misurato nei confronti della Stantelli, visto che, dopo aver sentito dei "forti motivi [addotti dalla donna] per essere tollerata in abito virile"[466], e nonostante la ferma condanna del comportamento della donna ("Ho fatto comprendere alla medesima l'irrilevanza di questi pretesti e l'ho persuasa a ritornare costà. Veda dunque VS. – l'Auditore Vicario - di insistere acciò la stessa si adatti a quello che deve"[467]), egli aveva ordinato al Vicario di "assegnarle un discreto termine di un mese ad avere deposto l'abito da uomo e ad aver preso quello da donna"[468]. Quindi si era concesso un po' di tempo a Rosa perché potesse risolvere quegli impedimenti di carattere pratico che le avevano impedito di portare l'abito consono al suo sesso (ella aveva dichiarato infatti di non poter portare l'abito da donna perché non ne disponeva).

Oltre al richiamo fatto alla donna a causa dell'abito da uomo, all'ammonizione per la sua condotta e all'esortazione all'adozione degli "abiti muliebri", l'Auditore Fiscale le aveva anche proibito di "uscire di casa in tempo di notte"[469]. Sarà proprio a causa dell'inobbedienza a questo precetto, oltre che per i comportamenti di noncuranza per il marito e di minaccia[470], che Rosa sarà arrestata e condotta nelle carceri di Pisa, nell'attesa di passare, per domanda del marito e col benestare del Fiscale, al Conservatorio dei Mendicanti o alle Malmaritate (come sappiamo, invece, Rosa fu da ultimo, nel gennaio del 1777, incarcerata alle Stinche).

Abbiamo già visto poi che, una volta scarcerata, era nato il problema dell' "affidamento" di Rosa al marito o ai parenti, poiché era fondamentale, nella fase del ritorno alla vita normale, che ella non ricadesse in quei comportamenti scandalosi che l'avevano portata a farsi mesi di carcere. Ritornata col marito però, dal luglio del 1777, la situazione si presenta curiosa: addirittura l'Auditore Fiscale scrive così all'Auditore di Pisa:

> Quando ella creda che non vi sia difficoltà di aderire all'istanza fatta da Carlo Fredman in rapporto alla di lui moglie io non difficulto che ella permetta a detta donna l'uso degli abiti

[465] Ivi, p. 562, lettera del 2 dicembre 1776.
[466] Ivi.
[467] Ivi e A. S. P., *Commissariato*, *Lettere segrete*, n. 1428.
[468] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2726, p. 562, lettera del 2 dicembre 1776.
[469] A. S. F., *Presidenza del Buongoverno 1784-1808*, *Affari comuni*, n. 537, fascicolo n. 602, documento n.1
[470] Vedi in "vita di Rosa", p. 73 e seguenti.

> virili, con quelle restrizioni e limitazioni che VS. mi accenna con la sua segnata de 7 dell'andante[471].

Dunque a Rosa fu permesso indossare l'abito maschile, ma con quali limitazioni? La missiva corrispondente, quella giunta a Pisa, conserva in calce un importante appunto in proposito:

> Sig.Notaro Criminale,
> nell'atto che Ella si compiacerà notificare alla moglie di Carlo Fredman la permissione che gl'è stata accordata d'usare l'abito da uomo in occasione che è per condurre e trattenersi ai Bagni di S. Giuliano in compagnia del suo marito, le rinnoverà altresì la proibizione di non esser ardita di usare detto abito in Città [e neppure in campagna se non sia col proprio marito] [472].

E sul retro della lettera Ranieri Benelli Cavallaro riferiva di aver "notificato a Rosa Stantelli moglie di Carlo Fredman come gli resta accordata la permissione di vestire l'abito da uomo in occasione che è per andare a trattenersi ai Bagni di S. Giuliano in compagnia del di lei marito, ma che gli resta però proibito assolutamente l'uso di detto abito in questa Città di Pisa, alla pena della cattura, carcere ed arbitrio rigoroso non obbedendo"[473], attraverso una cedola scritta rilasciata alla stessa Stantelli.

Perché era stato permesso a Rosa di portare l'abito da uomo nell'occasione della frequentazione dei Bagni di S. Giuliano? Per poter formulare una qualche ipotesi occorre ricordare intanto che la giustizia di Antico Regime non era nuova a queste forme di esercizio del potere, dove ad un iniziale perseguimento, clamoroso ed importante, dell'individuo irregolare, potevano seguire, da parte dell'autorità, abbassamenti dei toni, mancanze, distrazioni, come anche concessioni parziali ed aperture a compromessi. Come visto in precedenza[474], una ritrovata armonia tra i coniugi Fredman e una richiesta congiunta presentata da questi all'autorità, riguardo al permesso, per Rosa, di portare i pantaloni in compagnia del marito (condizione importante, perché egli poteva fungere da garante dei suoi comportamenti), avevano portato forse ad un compromesso con l'Auditore Fiscale. La giustizia di Antico Regime, nei casi degli "affari di disordine", si attivava infatti, soprattutto, quando v'era qualcuno che denunciava i cattivi comportamenti, che si risentiva della condotta scandalosa, che reclamava contro i mali costumi e richiedeva l'intervento normalizzatore delle istituzioni preposte a tale scopo. Venendo meno la persona di Carlo

---

[471] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 302, lettera dell'8 luglio 1777.
[472] A. S. P., *Commissariato*, *Atti criminali*, *Lettere*, n. 1468, lettera dell'8 luglio 1777; la parte indicata tra parentesi quadre è risultata più difficilmente leggibile, si legge bene "e neppure in campagna" e "se non con il proprio"; "marito" è una mia aggiunta per deduzione.
[473] Ivi, v.
[474] Vedi pp. 82-83.

Fredman come querelante, e divenendo questi il garante dei comportamenti della moglie, è possibile che le autorità abbiano potuto concedere qualcosa.

Ma perché il permesso riguardava proprio la frequentazione dei Bagni di S. Giuliano? In proposito possiamo dire che lo stabilimento termale di S. Giuliano godeva di uno statuto in una certa misura eccezionale. Verso la metà del '700 la località termale, dopo un lungo periodo di decadenza, aveva acquistato una fama internazionale, grazie alla ristrutturazione curata dalla Reggenza lorenese: oltre ai bagni terapeutici, i clienti, in maggior parte membri dell'aristocrazia italiana ed europea, avrebbero potuto godere degli svaghi offerti dal caffè, dalla sala da ballo e dal Casino, eretti in quello stesso stabilimento[475]. I medici dell'epoca raccomandavano infatti, per garantire l'efficacia della terapia e come parte essenziale della cura, di integrare i bagni termali con il divertimento, il riposo e l'allegria: la campagna e le ville signorili che circondavano lo stabilimento, i luoghi di ritrovo delle sale da gioco, da ballo e del caffè, con le occasioni di socializzazione, ricreazione e piacere che offrivano agli ospiti, costituivano un ambiente ideale, che poteva coniugare "natura e civiltà", il contatto rivitalizzante di "un paesaggio naturale e spontaneo e un divertimento raffinato e gentile"[476]. In virtù di questa natura della finalità terapeutica, e anche del rango degli ospiti dei Bagni (il fiore delle aristocrazie europee), cui si riconosceva il privilegio di poter giocare in libertà ad ogni genere di gioco, l'area del Casino di S. Giuliano era rimasta interdetta alle forze dell'ordine, e alle ingerenze, soprattutto, degli sbirri e del Bargello di Pisa[477]. I Bagni di S. Giuliano si configuravano insomma come una sorta di zona franca.

Forse, Rosa e Carlo vi si recavano per poter usufruire delle cure termali e dei benefici delle acque salubri: le strutture dello stabilimento erano infatti aperte a tutti, e per la "fiera flussione agli occhi"[478] di cui soffriva Carlo, chissà, forse era stata prescritta una cura che comprendesse il rilassamento e lo svago che un soggiorno ai Bagni avrebbe potuto garantire. È improbabile che la coppia si recasse ai Bagni per giocare, perché l'accesso al Casino sembra fosse riservato ai nobili; infine, come ulteriore possibilità, può darsi che con la ristrutturazione dello stabilimento e la sua espansione Rosa avesse trovato un impiego a cui dedicarsi mentre il marito faceva il bagno, magari nel Casino o nel caffè. In ogni caso, era stato permesso alla donna di portare l'abito da uomo. Forse, ella aveva convinto le autorità della maggiore decorosità dell'abito maschile, della protezione che avrebbe potuto garantirle rispetto a quello femminile, per il tempo del tragitto e dell'intrattenimento ai Bagni (motivi che la donna aveva presentato a giustificazione dell'abito maschile sul lavoro[479]). E probabilmente, per concedere qualcosa alla donna, che avrebbe dovuto impegnarsi, da parte

[475] A. Addobbati, op. cit., p. 219.
[476] Andrea Addobbati, *Il Casino dei nobili di Pisa e il disciplinamento delle aristocrazie toscane nel XVIII secolo*, in «Bollettino Storico Pisano», LXIII, 1993, pp. 277-307.
[477] A. Addobbati, *La festa e il gioco*…, cit., pp. 209-210.
[478] A. S. P., *Commissariato*, *Lettere segrete*, n. 1428.
[479] Vedi paragrafo "Un'altra creatura ambigua: dalla parte di Rosa Stantelli", pp. 186-196.

sua, a non portare l'abito maschile in città e in altri luoghi che non fossero i Bagni, le era stato lasciato permesso di portare i pantaloni nell'unico luogo dove questo suo costume non avrebbe dato scandalo e dove Rosa non sarebbe stata perseguita dalla polizia: nello spazio *altro* dei Bagni di S. Giuliano. Qui, lontana dalla città e dal vicinato da cui era partita la denuncia anonima del 1776, la stravaganza dei pantaloni sarebbe risultata tollerabile; qui non vi sarebbe stato turbamento sociale, e nessuno dalla "coscienza suscettibile di scandalo" avrebbe ritenuto necessario fare ricorso all'autorità in merito ai costumi della donna.

Questi accordi di luglio, con i quali l'Auditore Fiscale aveva concesso a Rosa di vestire, con le limitazioni necessarie, l'abito maschile, e che avevano dimostrato una certa elasticità del Brichieri Colombi nel venire incontro ai coniugi Fredman, dovettero essere bilanciati da una attenta sorveglianza del comportamento di Rosa, di modo che ella non potesse abusare della libertà concessale facendo uso, ad esempio, dell'abito da uomo nei luoghi e secondo la maniera che le erano stati proibiti. La sorveglianza produsse i suoi frutti, e infatti nel settembre di quell'anno, l'Auditore di Firenze scrisse al Capitano di Pisa che "la moglie del noto orologiaio svedese Carlo Fredman che stette in prigione in queste Stinche veste di nuovo da uomo contro le proibizioni che ha avuto"[480], e più di un mese dopo egli si indirizzò al Vicario, esortandolo ad avere a sé Rosa Stantelli per farle "intendere alla presenza del nominato suo marito che il governo non vuole tollerare simili mascherate fuori dai tempi permessi" e che "la stessa lasci in dirittura detti abiti se non vuole sottoporsi ad essere arrestata, nel caso continui ad usarli"[481]. Di nuovo, chiamati i due coniugi al Banco di Pisa, era stato intimato alla donna di lasciare "di vestire l'abito virile alla pena della cattura, carcere e arbitrio non obbedendo[482].

L'ultimo documento che riguarda il caso Stantelli è della fine del 1777. In quest'ultima lettera[483], indirizzata all'Auditore del Commissario, il Brichieri Colombi riferisce che "il sacerdote Pasquale Visciaì"[484] ha fatto pervenire un foglio in cui esprime la disponibilità a "rilevare la parte che prende a favore della moglie del noto Carlo Fredman". Forse in seguito ai reiterati comportamenti scandalosi di Rosa, che nonostante le ammonizioni continuava a vestirsi da uomo, e probabilmente ad uscire da sola sfuggendo alla sorveglianza del marito, le autorità avranno potuto reputare insufficiente il tipo di controllo che l'uomo era in grado di

[480] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 564, lettera del 9 settembre 1777.
[481] Ivi, lettera del 25 ottobre 1777.
[482] A. S. P., *Commissariato*, *Atti criminali*, *Lettere* , n. 1468, retro, 26 ottobre 1777.
[483] Ho controllato, nel fondo Commissariato di A. S. P., le suppliche dagli anni 1771-73 fino al 1793-1808, le lettere delle filze dalla n. 1429 (1772-1774) alla n. 1454 (1803- 07), gli atti civili degli anni 1776-1782, gli atti criminali dal 1778 al 1807, e in A. S. F., per il fondo Camera e Auditore Fiscale, le suppliche, le lettere e i Negozi di polizia fino al 1784, i registri criminali del fondo Soprastanti alle Stinche (sec. XIV-1808), i registri dei negozi di polizia del fondo Presidenza del Buongoverno (1784-1808), senza riuscire a trovare ulteriori tracce di Rosa, eccetto quella menzionata a pp. 191-192.
[484] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 655, lettera dell' 1 dicembre 1777; qui il sacerdote è indicato come "Bisciaì".

esercitare sulla condotta pubblica della moglie, ritenendo perciò necessario cercare in altre figure qualcuno che con maggior fermezza ed autorevolezza potesse farsi garante della buona tenuta della donna e dissuaderla da quelle abitudini che avrebbero potuto ricondurla in carcere. In questo senso, si sarebbe allora potuto pensare al sacerdote Visciaì, che già in giugno si era prestato come mallevadore insieme all'Anna Piccini sorella di Rosa[485], e che a differenza di questa, in quanto estraneo alla famiglia e in virtù dell'abito religioso che portava, avrebbe ragionevolmente potuto rappresentare una persona meno portata all'indulgenza e alla complicità nei confronti di Rosa.

Dunque, nelle vicende che si susseguono nel giro di questi pochi mesi, assistiamo alla realizzazione fattuale di quell'iter previsto e richiesto da Pietro Leopoldo alla sua polizia e al suo apparato repressivo e preventivo, che doveva vigilare sui costumi degli individui, preoccuparsi della moralità e della decenza delle condotte e attuare procedimenti economici per tutto ciò che non costituiva un vero e proprio delitto ma che attentava in qualche modo alla salute morale dei cittadini.

Infatti, come si legge nelle Istruzioni connesse all'editto 11 aprile 1778, i poteri economici del Commissario della provincia inferiore di Siena (una sorta di Auditore Vicario che, nella direzione di una separazione progressiva di giustizia e polizia all'interno delle riforme leopoldine, era chiamato ad occuparsi della seconda anche attraverso la "via economica"), che sono validi in generale per i giusdicenti delle altre province[486] (il Commissario o il Vicario e naturalmente l'Auditore Fiscale per la città di Firenze e come supervisore delle decisioni dei giusdicenti locali) prevedevano una forma di punizione economica ritrovata nelle carte su Rosa, quella cioè consistente nel "chiamare a sé o colla carcere tutte quelle mancanze le quali di loro natura non meritassero un processo formale, tra le quali le mancanze dei figli di famiglia verso i genitori a loro istanza; quelle consistenti nel condurre pubblicamente una vita scandalosa e libertina, intorno alle quali vi fossero dei ricorsi e simili". La stessa Istruzione ci informa che "per provvedere alla quiete e sicurezza degli abitanti della provincia ed acciò non vi s'introduca o vi si radichi il mal costume e la sfrenatezza, spetterà al commissario di ordinare economicamente che siano dati mallevadori de bene vivendo a favor di quelli i quali avessero giusti motivi di temere di essere offesi da qualcuno, (…), di chiamare a sé o far restringere nelle carceri quelli i quali dovessero obbligarsi a dare un tal mallevadore e si ostinassero a non volere obbedire" e ancora "spetterà al commissario l'ordinare precetti di non trattarsi né conversarsi, alla pena della cattura, carcere ed arbitrio rigoroso non obbedendo, ne' casi di tresche scandalose, ecc." [487].

---

[485] A. S. P., *Commissariato*, *Lettere*, n. 1432, seconda supplica di Carlo Fredman, datata 1777.
[486] Vedi ad esempio l'"*Istruzione per i giusdicenti del Granducato di Toscana*" del 28 aprile 1781, in C. Mangio, op. cit., p. 30.
[487] C. Mangio, op. cit., pp. 52- 53.

Nelle carte relative alla storia di Rosa abbiamo proprio ritrovato notazioni che ci rimandano a queste specificazioni della facoltà economica del giusdicente, notizie dell'attuazione concreta, o della minaccia, di tale facoltà. Rosa Stantelli infatti, a seguito di una denuncia all'Auditore Fiscale di un comportamento giudicato scandaloso, era stata convocata e interrogata; le era stato fatto precetto di non uscire di casa di notte, era stata più volte ammonita e chiamata a ritornare alla regolarità degli usi vestimentari, e mandata alle Stinche a scopo correttivo (facoltà dell'Auditore Fiscale ed esempio di provvedimento extragiudiziale); sarà poi precettata alle comminazioni della cattura, carcere e arbitrio rigoroso se non abbandonerà l'abito maschile e si cercherà per lei un mallevadore "de bene vivendo", cioè della sua buona condotta, se attraverso la via della riappacificazione col marito e del ritorno al tetto coniugale non si riuscirà a porre fine ai suoi comportamenti trasgressivi.

Le carte sul caso di polizia "Rosa Stantelli" terminano con la sopracitata lettera del dicembre 1777, ma c'è ancora qualcosa da dire sulla conoscenza che le autorità di giustizia e polizia avevano della donna. Ancor prima che cominciasse a venire perseguita a causa dell'abito maschile e della sua condotta, infatti, Rosa era ben nota alle autorità, perlomeno a quelle di Pisa.

Già nel 1775, infatti, dopo che era stata trovata a giocare a carte nella casa di Vincenzio Torre "ad uso di bisca", la donna, insieme agli altri 38 giocatori di "bambara e tresetti"[488], era dovuta comparire davanti all'Auditore del Commissario di Pisa, chiamata a rispondere dell'illecito commesso.

Controllo sociale e controllo del gioco.

Le scienze camerali, così interessate al ruolo della polizia, affondando le proprie radici in un atteggiamento nuovo della politica occidentale, "quello per così dire statistico-induttivo che ha rappresentato il versante su cui il pensiero politico si è fatto moderno", e i nuovi saperi legati all'organizzazione dell'attività di polizia e ai compiti della prevenzione, della vigilanza e del governo del territorio, costituirono il farsi di un sapere adeguato al passaggio "dall'antica arte di governo alle moderne scienze dello stato"[489], tra Antico Regime ed età liberale. Un passaggio che vide sostituirsi i sistemi repressivi del supplizio e della discontinua esemplarità con i pervasivi meccanismi di un ininterrotto controllo sociale, tra i quali i nuovi apparati di polizia, diretti al disciplinamento "a scala dell'intera società"[490]. Nel corso dei

[488] A. S. P., *Commissariato*, *protocollo criminale*, registro n. 1527, carta n. 12, v.
[489] Pierangelo Schiera, *Nascita della modernità e scienza di polizia*, in «Filosofia politica», a. II, n. 1, giugno 1988, pp. 141, 147.
[490] Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976, p. 235.

secoli XVII e XVIII si assiste infatti all'estendersi progressivo di dispositivi disciplinari in tutto il corpo sociale (una "disciplina-meccanismo", che si affianca alla "disciplina-blocco", l'istituzione chiusa, come la caserma, l'ospedale, la casa di correzione, il collegio), nella direzione di una formazione della "società disciplinare"[491]. In questa generalizzazione disciplinare, insieme ai fenomeni dell'inversione funzionale delle discipline (il fatto che alla funzione negativa che tende a neutralizzare il pericolo e a stabilizzare la popolazione, la disciplina ne abbia ora sostituita una positiva, di "fabbricazione degli individui utili") e della moltiplicazione dei meccanismi disciplinari (la tendenza delle discipline a de-istituzionalizzarsi e a circolare allo stato libero), si sviluppa quello della "statizzazione dei meccanismi disciplinari", che vede organizzarsi nella polizia una macchina amministrativa, unitaria e rigorosa atta ad assicurare lo svolgimento delle funzioni di disciplina sociale.

La polizia, certo, come istituzione era un apparato dello Stato, legato alla sovranità politica, da tempo ausiliario della giustizia nella ricerca dei criminali e strumento per il controllo politico dei dissidenti e delle rivolte, ma il tipo di potere che essa esercitava era specifico, legato alle tattiche disciplinari: un potere minuzioso e dettagliato, rivolto all'intero corpo sociale non solo in estensione ma anche in profondità, a tutto ciò che accade, alle "cose da poco" di cui parlava Caterina di Russia nella sua Grande Istruzione[492]. Per esercitarsi, questo tipo di potere doveva naturalmente utilizzare lo strumento della sorveglianza, dello sguardo continuo e invisibile, che avrebbe prodotto le osservazioni e le informazioni raccolte nei registri e nei rapporti: "nel corso di tutto il secolo XVIII un immenso testo poliziesco tende a ricoprire la società grazie ad una complessa organizzazione documentaria. E, a differenza dei metodi di scritturazione giudiziaria o amministrativa, quello che si registra sono condotte, attitudini, virtualità, sospetti – una permanente presa in carico del comportamento degli individui". Questo potere di polizia, abbiamo visto nel caso di Rosa Stantelli, non rispondeva soltanto alle istanze provenienti dall'alto, dal Principe, ma doveva attivarsi anche originandosi dalle istanze dal basso, prodotte dalle famiglie, dagli abitanti del quartiere, dai curati delle parrocchie, dai notabili locali, facendo sanzionare con l'internamento tutta quell'infra-penalità del disordine e della cattiva condotta e normalizzando, introducendo cioè un modello ottimale, basato sulla norma, in modo da rendere le persone, i loro atti e i loro comportamenti conformi a questo modello[493].

Ora, abbiamo visto che nella Toscana di Pietro Leopoldo le pratiche di potere della polizia erano dirette teoricamente soprattutto alla prevenzione dei delitti, come diretti alla prevenzione erano le procedure economiche che sanzionavano quegli illeciti che non costituivano reati punibili in via ordinaria, giudiziale. Proprio la sorveglianza dei sudditi e il

[491] Ibid., p. 228.
[492] Ibid., p. 233.
[493] Ibid., pp. 233-234 e Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano, 2005, pp. 50-51.

controllo normalizzante delle condotte individuali attraverso il sanzionamento delle “cose da poco” potevano costituire gli strumenti privilegiati dell’azione di polizia, accanto alle leggi e ai regolamenti che riguardavano l’ordine pubblico. Tra le misure di polizia intraprese dal Principe, ricordiamo qui quelle riguardanti i “giochi di carte e dadi, di qualunque sorte, per i luoghi pubblici [strade, piazze, osterie, bettole, alberghi, botteghe di ogni genere, e “le Case non abitate familiarmente da un Padrone, ma che servono di ridotto comune ai giuocatori sotto nome di Stanze, Conversazioni, Accademie, Arcadie, Casini, e sotto qualunque altro specioso titolo”[494]] e nei teatri, e specialmente giochi di azzardo”, di cui una legge del 13 aprile del 1773 decretava la proibizione. La stessa legge stabiliva anche l’ammonizione delle case “ove era abuso di giuoco[495]”: il gioco di carte e dadi era infatti permesso nelle case private, “per onesto trattenimento delle Compagnie”, ma laddove il padrone di casa avesse fatto pagare l’uso delle carte e il “comodo di giocare”, o avesse permesso l’accesso senza distinzioni al gioco, la casa diveniva paragonabile a luogo pubblico, e quindi il gioco proibito[496]. La pena per il trasgressore di gioco era fissata in 25 scudi, “da applicarsi per due terzi al Fisco, e per un terzo al querelante”, mentre “la cognizione di tali trasgressioni” spettava, fuori da Firenze e da Siena (dove la giurisdizione criminale era, rispettivamente, di dominio del Magistrato degli Otto e del Capitano di Giustizia), ai tribunali provinciali, che dovevano partecipare il processo al tribunale degli Otto di Firenze[497].

Occorre ricordare che mentre nei confronti del disciplinamento del gioco degli ambienti nobiliari il governo fece leva soprattutto sui sentimenti dell’onore e della rispettabilità, confidando nei meccanismi disciplinari interni all’*élite* e in quel senso delle convenienze che avrebbe reso il gentiluomo sensibile ai richiami del Principe, contro la passione del gioco degli strati popolari, invece, i mezzi utilizzati furono molto meno sottili e meno discreti. Poiché “onore e rispettabilità erano valori che nella plebe rischiavano ad ogni passo d’essere travolti dalle asprezze di una vita grama”[498], gli strumenti con cui si doveva cercare di limitare il gioco dovevano essere allora le forze di polizia, le strutture di sorveglianza, gli interventi repressivi e punitivi. A Pisa, le squadre di esecutori del Capitanato per la sorveglianza della città rimarranno limitate, fino al 1784, al numero di 21 uomini tra famigli (sbirri) e graduati, di cui 5 vincolati alla guardia delle porte. Soltanto 16 uomini dunque rimanevano a disposizione, per una città di 14 mila abitanti, che nel 1780 contava entro le sue mura 19 locali pubblici tra locande e osterie. Per le trasgressioni di gioco, in Toscana si usava processare quei

[494] *Legge con cui vien proibito il Gioco di Carte, e Dadi ne’ Luoghi Pubblici del dì 13 aprile 1773*, Firenze, Stamperia Granducale, in Lorenzo Cantini, *Legislazione Toscana raccolta e illustrata dal dottore Lorenzo Cantini*, Firenze, 1800-1808, in ristampa digitale a cura di Mario Montorzi, Edizioni ETS, 2006.
[495] P. Leopoldo, op. cit., Vol. I, p. 141.
[496] *Legge con cui vien proibito*.. citata.
[497] Ibid.
[498] A. Addobbati, *La festa e il gioco…*, cit., p. 231.

giocatori che fossero stati colti in flagranza di reato, ma venivano istruiti anche processi per inquisizione, sulla base cioè di indizi circostanziali, testimonianze e prove privilegiate[499].

Sebbene in occasione del Carnevale le autorità fossero solite chiudere un occhio sui giochi di carte, in virtù di una consuetudine che riconosceva il legame profondo del gioco con la festa carnevalesca e che rispettava quella portata di liberazione e di divertimento caratteristica del Carnevale, nella primavera del 1775 diversi giocatori pisani si videro recapitare a casa una citazione del tribunale, che li invitava a presentarsi in commissariato per rispondere della trasgressione delle leggi sul gioco avvenuta nel corso del periodo carnevalesco appena conclusosi. L'eccezionale Carnevale di quell'anno aveva visto un vero e proprio esercito trionfante invadere Pisa: infatti la vicina città di Livorno era stata una base logistica per le operazioni navali volute da Caterina II contro la Porta Ottomana, e dopo che alla fine del 1774 l'arma russa si era rivelata vincitrice, gli ufficiali e gli equipaggi della flotta dell'ammiraglio Conte Alessio Orlov (circa tremila uomini!) avevano deciso di approfittare del Carnevale di Pisa per festeggiare la vittoria. Fuochi d'artificio, feste da ballo in teatro e per tutta la città contribuirono a rendere unico il periodo carnevalesco del 1775, diffondendo un clima di liceità e spensieratezza che certamente spinse molti giocatori a non porsi problemi a partecipare alle numerose bische tenute nelle abitazioni private. Ma con successivo e amaro stupore di molti, tre di quelle case ricevettero la visita degli sbirri, i quali si confusero tra gli altri, presero nota dei giocatori presenti e passarono il tutto al proprio Bargello, il Capitano Giacomo Coltellini, e all'Auditore Vicario[500]. Al termine del Carnevale, ebbero inizio tre processi che coinvolsero un centinaio di persone: di uno di questi si sono conservati gli atti[501], che comprendono gli interrogatori degli imputati e notizie sulla partecipazione al tavolo da gioco di Rosa Stantelli, "la moglie dell'orologiaio svezzese"[502], vista giocare in abito da uomo da diversi testimoni.

Nelle feste in casa di privati, insieme ai vari artigiani, impiegati, domestici della città di Pisa e ai militari russi sorpresi ad intrattenersi ai tavoli, non mancarono infatti le donne: ma queste raramente giocavano, preferendo il ballo alle carte, anche se qualcuna, come alcune meretrici lucchesi, e la Stantelli, essendo vista con le carte in mano, dovette subire gli interrogatori dell'Auditore Vicario. La nostra Rosa partecipò alle bische tenute nell'abitazione di Vincenzio Torre, calzolaio e barbiere, che essendo il padrone di casa, fu colui sul quale andarono a gravare le accuse più pesanti: egli aveva infatti "tenuto giuoco di carte in casa sua ad uso di bisca nelle sere del dì 9 febbraio 1775, del dì 11, del dì 12, del dì 23 del mese detto, e del dì 5 marzo"[503]. Più precisamente, "contro la proibizione della legge", il Torre si era "fatto lecito tenere in casa sua gioco di bambara e di tresetti colle carte di picche, fiori, cuori

[499] Ibid., p. 233.
[500] Ibid., p. 234.
[501] A. S. P., *Commissariato*, *atti criminali*, 1458.
[502] Ivi, c. 37, r.
[503] A. S. P., *Commissariato*, *protocollo criminale*, 1527, p. te 1a/12.22.

e mattoni ad uso di bisca, in occasione di veglie (…) nel decorso del Carnevale passato e nella sera della prima Domenica della passata Quaresima detta della Pentolaccia (…) con avere somministrato a chiunque lumi e carte per giocare", facendosi pagare il pallaio del gioco, oltre che il vino: per la bambara, quattro crazie a testa ogni ora ed un paolo (il doppio) per "scozzare carte nuove", la prima ora, e per il tresette due crazie a testa ogni ora ed un paolo a testa alla fine del gioco[504]. Per quanto riguardava i giocatori, le 38 persone trovate a giocare dal Torre furono "inquisite per essersi fatto lecito giuocare nelle suddette sere o in alcuna di esse" a bambara o a tre sette, col pagamento del pallaio. Rosa era l'unica donna, tra 38 uomini, compreso il padrone di casa. Diversi di loro, come Giuseppe Matteucci[505], confessarono nell'interrogatorio di aver visto la moglie dell'orologiaio ai tavoli: Pietro Ferruzzi, cappellaio addetto alla riscossione del pallaio e Giuseppe Lazzeri, arrotino amico del Torre, riferirono di conoscere Rosa e di averla vista giocare due volte in due sere, vestita da uomo[506]; anche Lorenzo Comparini, manovale edile che sostituì il Ferruzzi le ultime sere di Carnevale, e Carlo Bertazzuoli, ricordarono la giovane "Stiantella"[507]. Rosa, da parte sua, aveva confessato, durante l'interrogatorio del maggio 1775, di aver giocato a bambara, ma una sola volta; condannata al pagamento dei 25 scudi, era stata poi licenziata per mancanza di mallevadore[508].

Il protocollo criminale, oltre all'informazione e all'inquisizione, riporta la sentenza decisa per gli imputati: l'Auditore Vicario, dopo aver partecipato il processo al Supremo Tribunale di Giustizia, dichiara nel gennaio del 1781 che, attesa la prescrizione, non si debba procedere oltre[509]. Nel frattempo, infatti, la riforma del sistema giudiziario aveva soppresso il tribunale degli Otto e istituito il Supremo Tribunale di Giustizia, e in previsione di questa riorganizzazione dei tribunali, Pietro Leopoldo aveva promulgato un indulto[510], per alleggerire il carico del loro lavoro. Così, coloro che erano stati condannati per delitti "non atroci" avrebbero potuto beneficiare di uno sconto di pena, come i giocatori inquisiti, che dovettero pagare soltanto un terzo della sanzione pecuniaria, quello destinato a garantire i diritti del querelante, il Bargello di Pisa[511].

Anche se le retate del 1775, in ultimo luogo, non avevano provocato gravi conseguenze per i giocatori, quei fatti avevano rappresentato una sorta di segnale di avvertimento per tutti coloro che avessero ceduto alla tentazione del gioco. Nella pratica, certo, le difficoltà dovute alle contraddizioni normative e all'inefficienza degli apparati di polizia (anche per le carenze

---

[504] Ivi., p. te 2a/15.38.
[505] A. S. P., *Commissariato*, *atti criminali*, 1458, c. 37, r.
[506] Ivi., c. 45, v e c. 47, v.
[507] Ivi., c. 50, v e c. 56, v.
[508] A. S. P., *Commissariato*, *protocollo criminale,*1527, p. te 2a/15.38.
[509] Ivi., 1528, p. te 3a/30.636.
[510] A. S. P., *Commissariato*, *atti criminali*, 1458, c. 72, r, parla di un "godimento di indulto del 31 agosto 1779".
[511] A. Addobbati, op. cit., p. 237.

di organico degli esecutori), dovettero ostacolare la realizzazione degli intenti del governo nell'ambito della prevenzione e della repressione, ma la direzione sembrava comunque quella di un'estensione del controllo[512]. Soprattutto, l'utilizzo degli strumenti della "potestà economica" e dei precetti di polizia, e l'impegno riformatore di Pietro Leopoldo, che incoraggiava i giusdicenti all'adozione di tali strumenti per la prevenzione dei delitti e la correzione dei costumi inclini al vizio e alla trasgressione, servono a spiegare il fatto che nel 1790 il Granduca potesse scrivere che il gioco stava andando "a poco a poco…in disuso"[513].

[512] Ibid., p. 244.
[513] Ibid., p. 250.

2.1.3. Il medico, la tribade e l'ermafrodita.

La donna travestita da uomo era una donna irregolare, la cui esperienza non solo scardinava la corrispondenza tra sesso e genere, ma, talvolta, poteva essere coinvolta in altri tipi di deviazioni dalle norme sociali, come quelli che l'amore omosessuale e una bisessualità (vera, parziale o presunta) di natura anatomica potevano generare. I pantaloni addosso ad una donna potevano segnalare infatti la presenza di una diversità di genere e di sesso – l'amore per un'altra donna, la compresenza degli organi sessuali maschili e femminili o un'anomalia di quelli femminili - che ci interessa qui per i problemi di tipo sociale che faceva emergere, a proposito della definizione e della coerenza del genere. Il caso di Rosa Stantelli, finito sotto lo sguardo del Medico a causa di una circostanza in particolare, che andremo subito a conoscere, permette di allargarci alle credenze dell'epoca riguardo l'origine anatomica del desiderio sessuale e riguardo gli amori tra donne.

Durante la permanenza di Rosa Stantelli nel carcere delle Stinche, era successo qualcosa di strano. Qualcosa per il quale il Brichieri Colombi, dopo aver interrogato diverse persone in merito, aveva da ultimo deciso di far sottoporre la donna ad una visita accurata da parte del "perito fiscale", il famoso medico fisico Giovanni Targioni Tozzetti.

Il 3 febbraio 1777, a neanche un mese dall'ingresso della Stantelli nel carcere, l'Auditore Fiscale aveva scritto al Vicario di Pisa. Preoccupato dai sospetti di una certa "malizia" della donna, egli aveva infatti richiesto al Cercignani un compito particolare, per "assicurare alcune cose che vengono riferite intorno alla persona della nota Rosa moglie di codesto Carlo Fredman": di riferirgli cioè "qual era la conversazione che la stessa teneva con quelle giovani con le quali si dilettava di conversare"[514]. Occorre qui ricordare che la famosa denuncia anonima del novembre 1776[515], specificava che la moglie di Carlo Fredman, oltre a vestirsi da uomo e a frequentare così vestita i luoghi pubblici, "con scandalo della città", passeggiava per la strada delle tiratoie, e qui abusava "delle ragazze (…) colle dita e con istrumenti adatti per corromperle"[516]. All'epoca la cosa non aveva portato, per quanto sappiamo, ad indagini particolari, e come abbiamo visto, in breve tempo Rosa era finita alle Stinche. Ora però, in seguito al reiterarsi di queste "conversazioni" della donna con altre giovani carcerate, l'Auditore Fiscale voleva capire meglio. Per questo aveva specificato al Vicario di "fare chiamare in codesto tribunale le predette giovani, facendoli spiegare destramente e con un atto stragiudiciale in che cosa le predette Rosa Stantelli Fredman si trattenesse" con loro, soprattutto cercando di scoprire se "procedessero ad alcuna sensualità e come in tal atto la predetta Rosa si contenesse". Tutto questo, specificava il Fiscale, non sarebbe servito per farne un titolo di delitto, perché non v'era "querelante in causa, né alcun fatto positivo" in virtù

[514] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 45, lettera del 3 febbraio 1777.
[515] Vedi p. 77.
[516] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2726, pp. 535-536, lettera del 9 novembre 1776.

del quale si potesse procedere *ex-officio*, ma appunto solo per arrivare a "penetrare in quelle maniere che sono possibili la malizia di detta donna"[517].

Lo stesso giorno il Brichieri Colombi aveva scritto anche al Capitano di Pisa, esponendogli il motivo che lo aveva spinto a far visitare Rosa dal medico e invitandolo a "contribuire a scoprire la verità": poiché due giovani che erano carcerate con la Stantelli avevano confessato di aver giaciuto con la donna, che era "capace di agire come da uomo"[518], il Fiscale aveva incaricato il medico di visitare Rosa proprio per osservarne attentamente la conformazione fisica, per appurarne la natura femminile o al contrario rilevare in essa una qualche malformazione o indizio di ermafroditismo.

La lettera manoscritta del Targioni Tozzetti, di cui riporto qui la trascrizione[519] restituisce nei minimi particolari la visita medica effettuata sulla Stantelli e costituisce uno straordinario documento, che ci permette ad un tratto di aprirci al mondo della medicina e della conoscenza dell'essere umano e dei suoi desideri di fine '700. Una cultura, quella della tarda età moderna, che credeva nell'esistenza degli ermafroditi, legava talvolta il transvestismo femminile al tribadismo e cercava di spiegare certe distonie di genere (ad esempio quello che noi oggi chiamiamo "orientamento sessuale"), ricorrendo all'anatomia, prima che, col *turning point* della metà dell'800, le questioni dei gusti sessuali e della corrispondenza tra sesso e genere passassero anche sotto il dominio della psichiatria.

Sospette tribadi e amori femminili.

> Io sottoscritto [Dott. Giovanni Targioni Tozzetti Medico Fisico Fiscale] attesto per la verità, anche con mio giuramento, come avendo in questa sera per ordine dell'Illustrissimo Sig. Auditor Fiscale, visitata, ed attentamente osservata la Rosa di Carlo Fredman di Pisa, ho riconosciuto che il di lei corpo corrisponde esattamente a tutte le più comuni conformazioni dei corpi femminili, cioè non è barbuta, né irsuta, è di statura bassa in abito da uomo, ha la voce femminile, ha la cute liscia, le mammelle ben grandi e rilevate, ed i fianchi, o sia il pelvi assai ampio, a cui proporzionatamente corrisponde la grossezza delle natiche, e delle cosce. In quanto poi alle parti pudende, io non vi ho saputo distinguere niente di diversa struttura, da quel che comunemente vogliano essere nelle donne deflorate, e che hanno partorito, come ha fatto essa Rosa, e come comprovano le crepature restate nel di lei addome, e la rima assai dilatata, con varie irregolari rughe prominenti, di vagina, che si lasciano vedere. Inoltre fatto introdurre in essa vagina il dito medio da Carlo Pistocchi soprastante, disse averla trovata latissimo modo, e senza veruna prominenza notabile; e osservato il clitoride o grilletto, lo veddi piccolissimo e tale quale suol'essere generalmente

[517] Ivi, n. 2727, p. 45, lettera del 3 febbraio 1777.
[518] Ivi.
[519] Vedi anche riproduzione fotografica in Appendice.

nelle donne, e non già grande, e di figura particolare come suol'essere in certe poche, che si chiamano Ermafrodite, o Tribadi. Quindi, secondo la mia perizia e coscienza, attesto di non aver saputo riconoscere nella suddetta Rosa Fredman alcuna particolare struttura che me la possa far credere Viragina o Ermafrodita, e neppure intendo come colle sole parti che mi sono comparse alla vista, sia capace di fare certe funzioni che vien supposto che ella faccia, se per caso non le seguisse quel che segue nelle serpi, ed in certi uccelli, sebbene io non ne trovo esempio alcuno nei libri[520].

Come si può osservare nel documento appena presentato, la visita medica che Rosa Stantelli subì fu molto accurata e diretta a stabilire una volta per tutte, senza lasciare adito a dubbi, la natura dei genitali e dell'intero corpo della donna. Non solo gli organi sessuali infatti, ma anche quelli che noi chiameremmo "caratteri secondari" della sessualità, come timbro di voce, barba e peli, proporzioni tra le varie parti del corpo, erano stati attentamente esaminati. Tutto, nel corpo nudo di Rosa, dichiarava la sua femminilità. E proprio questo dovette lasciare in un certo senso delusi, o ancor più dubbiosi, il medico e l'Auditore Fiscale, che neanche dopo la visita medica sarebbero riusciti a spiegare come la donna potesse "agire come da uomo" con le giovani compagne di prigionia alle Stinche, e svolgere "certe funzioni" che si diceva ella riuscisse a portare avanti, se non, appunto, nel modo ancora sconosciuto con cui ci riuscivano certi animali (forse il medico si riferiva ad una particolare proprietà di questi, ad una sorta di emergenza temporanea di un organo che funzionasse come un pene, e che al di fuori della situazione dell'accoppiamento rimaneva invisibile alla vista).

Il vestito da uomo e le parole delle giovani, infatti, erano stati lì a testimoniare, agli occhi del medico e dell'auditore, che questa donna aveva qualcosa di diverso dalle altre, che c'era qualcosa di ambiguo e di misterioso in lei, qualcosa che - essi avevano creduto - soltanto l'esame del suo corpo avrebbe potuto rivelare. Forse, chissà, il Targioni Tozzetti aveva sentito parlare della storia di Catterina Vizzani, la giovane donna romana che era morta nel 1743 dopo otto anni di vita passata in abito da uomo, e del "Professore di Notomia" di Siena, Giovanni Bianchi, che aveva effettuato l'autopsia sul giovane corpo della ragazza per valutarne (anche) la vera natura, visto che, si diceva, ella amava le donne. Di certo, il *background* culturale su cui si mossero il Targioni Tozzetti e il Bianchi era comune e comune era anche l'approdo: la credenza nell'origine anatomica dell'orientamento sessuale e nell'ermafroditismo umano.

La storia di Catterina Vizzani ci è narrata proprio dal dottore di anatomia di Siena, Giovanni Bianchi, in una breve biografia molto vivace che ci restituisce le avventure di questa impersonatrice maschile italiana, che per anni non solo si vestì dell'abito maschile,

[520] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Negozi di polizia*, n. 2855, fascicolo n. 156.

ma si fece anche passare per uomo[521]. Catterina, ci informa subito il medico, era una "Fanciulla che né a Saffo, né all'altre Donzelle di Lesbo nell'amare solamente quelle del medesimo sesso ha ceduto, ma che di gran lunga le ha trapassate, per cui e grandi disastri ha sofferti, e in fine la morte medesima crudelmente ha incontrata". Attraverso di lei, preannuncia l'autore, sarebbe stato possibile osservare quanto "strani veramente e incredibili oltremodo sono talora gli appetiti umani massimamente ne' fatti d'Amore". La ragazza era nata a Roma, da una famiglia di bassa estrazione sociale, e dall'età di quattordici anni aveva cominciato a sentirsi attratta dalle coetanee, cercandole e "amandole non come Fanciulla ma come uomo stata fosse" [522]. Di una ragazza in particolare, tale Margherita, si era poi innamorata profondamente, ed aveva cominciato a corteggiarla portandosi di notte sotto la finestra della sua camera, in abito da uomo. Ma dopo due anni di amore tra le due fanciulle, il padre di Margherita, sospettoso riguardo la natura del legame che univa le due amiche, aveva minacciato Catterina di denuncia al Tribunale del Governo, e così la ragazza aveva deciso di allontanarsi e cambiare vita: presi gli abiti maschili e trasferitasi a Viterbo, aveva iniziato qui la sua vita da uomo, con il nome di Giovanni Bordoni. Ritornata poi a Roma, la ragazza, ancora in panni maschili, era riuscita a trovare accoglienza nella chiesa del canonico Lancisi, al quale non aveva rivelato la sua vera identità ma solo il nome di suo padre, e dopo varie occupazioni, si era impiegata, grazie alla raccomandazione del Lancisi, al servizio del cavalier Francesco Maria Pucci di Montepulciano, che all'epoca era il Governatore di Anghiari. Questi sarebbe rimasto molto soddisfatto delle doti del suo servitore, che sapeva "cucinare, far la barba, pettinare le Parrucche, mescere il Cioccolatte, leggere e scrivere", ma avrebbe anche ben presto rimproverato al giovane il suo principale difetto: che "troppo le femmine vagheggiava"[523]. Infatti Catterina era riuscita ad impersonare credibilmente l'altro sesso, attraverso "un maschile portamento", "un libero parlare", "un bel Pinolo di Cuojo ripieno di cenci" che teneva sotto i pantaloni, e giustificando il sangue mestruale, che macchiava le camicie di cui le lavandaie si occupavano, con una malattia venerea che diceva aver contratto proprio perché era "il maggior donnajuolo di quella Terra". Ma un giorno proprio questa passione per le donne avrebbe messo a rischio il segreto della ragazza travestita: il Governatore infatti, arrabbiato perché a causa di una donna il suo servitore si era fatto ferire dal rivale in amore, aveva convocato il canonico romano, e questo, a sua volta, aveva girato le lamentele al padre di Catterina/Giovanni. Fu così che il padre dovette confessare la verità al canonico, che per il momento comunque non rivelò nulla al Governatore di Anghiari.

---

[521] Giovanni Bianchi, *Breve storia della vita di Catterina Vizzani romana che per ott'anni vestì abito da uomo in qualità di Servidore la quale dopo vari casi essendo in fine stata uccisa fu trovata Pulcella nella sezzione del suo cadavero*, Venezia, Occhi, 1744. La trascrizione del manoscritto mi è stata fornita dalla Dottoressa Laura Schettini, che desidero ringraziare vivamente.
[522] Ibid., p. 2.
[523] Ibid., p. 3.

Un nuovo innamoramento farà precipitare gli eventi. Invaghitosi Giovanni di una giovane toscana tenuta dallo zio prete “in molta strettezza”[524], egli aveva proposto all’amata di partire per Roma, dove l’avrebbe presa in sposa; ma quando fu tutto pronto per la partenza ecco che la sorella della ragazza, decisa a lasciare il paese insieme alla coppia, aveva minacciato di rivelare tutto allo zio se questa non l’avesse portata con sé. La piccola compagnia allora si mise in moto: i due cavalli a disposizione furono montati dalle due sorelle, mentre Giovanni le seguiva a piedi; a Lucca fu trovato un calesse, e poté iniziare il viaggio alla volta di Roma, sennonché vicino Siena quello si ruppe, e il fattore sorpresa che doveva garantire la riuscita della fuga era ormai scemato. Lo zio, infatti, accortosi che le due nipoti erano sparite, e indovinando il piano delle ragazze, aveva mobilitato un prete amico e due famigli di Lucca perché lo aiutassero a cercarle. Raggiunta la combriccola, un famiglio aveva puntato l’archibugio contro Giovanni, che da parte sua tendeva la pistola, ma confidando quest’ultimo nel fatto che essendo una donna “poco male dalla Giustizia gli potea intravvenire per aver fatto fuggire le Giovani”[525], aveva rimesso giù l’arma. Il famiglio invece, incitato dal prete, fece fuoco: lo stesso colpo ferì Giovanni alla coscia, uccise un cane e spezzò una gamba ad un bambino di dodici anni che passava di lì. Le due ragazze furono poi chiuse in un Conservatorio femminile di Lucca, mentre Giovanni e il bambino furono ricoverati a Siena. La ferita di Giovanni non era gravissima, ma venne trascurata: il Bianchi stesso riferisce di essersi scordato di andarlo a visitare, pensando che fosse una “leggier cosa”. Un’infezione aggravò la situazione, e Giovanni, sentendosi in punto di morte, confidò il suo segreto e il suo desiderio ad una monaca: dopo otto anni vissuti da uomo, egli desiderava ora essere riconosciuto come donna, ed essere sepolto con un abito femminile, ornato di ghirlanda, come si faceva con le ragazze che morivano vergini. L’autopsia confermò quanto detto da Catterina, e il suo cadavere, esposto in chiesa, attrasse una gran folla che “da tutta la Città accorreva per vederla, massimamente ancora perché alcuni d’ordine religioso pretendevano che per aver serbata con tanta costanza castità con gli uomini fosse Santa”. L’autopsia effettuata dal Bianchi, però, non si era interessata solo a valutare l’integrità dell’imene di Catterina, ma anche all’esaminare la clitoride della ragazza: “non avea questa Giovane una maggior Clitoride delle altre, come di Roma fu scritto che l’avesse, e come dicono che l’hanno tutte quelle che i Greci chiamarono Tribadi, o che di Saffo seguono il costume; ma in Lei era molto ordinaria ed era da riporsi tra le piccole”[526].

Della vicenda di Catterina certo colpiscono diversi aspetti, come il fatto che ella fosse riuscita a farsi passare verosimilmente per uomo, che molte ragazze avessero ceduto alle sue lusinghe e che nessuno, tra coloro che avevano condiviso la camera con lei, avesse mai

[524] Ibid., p. 5.
[525] Ibid., p. 6.
[526] Ibid., pp. 7-9.

nutrito qualche sospetto sulla sua identità[527], ma abbiamo visto nel capitolo dedicato alle donne travestite quante fossero in realtà quelle che riuscirono a costruirsi con successo un'identità sociale maschile, sebbene una malattia o il coinvolgimento nella macchina della giustizia potessero far crollare il buon esito che tutto quell'ingegnoso sistema di accorgimenti, pratiche, comportamenti e atteggiamenti facenti parte della "performance" travestita aveva garantito fino a quel momento.

Ma di tutta la storia, a sorprendere è piuttosto l'epilogo. Da un lato, infatti, pur essendo il Bianchi – ma, possiamo supporre, non solo lui, visto che una storia particolare come questa di certo avrà goduto di una certa circolazione – a conoscenza delle motivazioni del disinteresse di Catterina verso gli uomini e della sua castità, egli non si era risparmiato nel lodare la virtù della ragazza. Questo dimostra quindi sia il valore che la verginità femminile rivestiva all'epoca, sia il fatto che fosse quasi impensabile, per la cultura del tempo, che una ragazza non nutrisse alcun interesse per l'altro sesso: Catterina infatti aveva sempre straordinariamente dimostrato "grandissimi segni di costanza (…) nel conservare il suo proposito" e "nel non lasciarsi mai vincere dall'amore d'alcun uomo, come pare, che la natura delle Giovani Donne inclini, benché sola con molti uomini continuamente si trovasse e con essi spesse fiate dormisse"[528]. Il riconoscimento e la valorizzazione dell'integrità fisica dei genitali femminili, abbiamo visto, avevano guidato anche il giudizio degli uomini medievali e della chiesa nei confronti del travestimento delle sante travestite e delle pulzelle in armi, le quali, anche grazie all'abito maschile, erano riuscite a preservare la propria virtù femminile in spazi dominati dagli uomini[529]. Forse proprio l'ineluttabilità del destino femminile tra le braccia di un uomo (che fossero di un uomo comune o di Cristo), una naturale e divina fatalità che permeava le concezioni dei rapporti tra i sessi nella cultura europea del tempo, portava a sottovalutare e a non perseguire più di tanto i rapporti amorosi tra donne: un disconoscimento normativo, questo, che corrispondeva ad un disconoscimento di realtà e di possibilità. Vedremo infatti che molto spesso la sola relazione tra due donne non comportava una sanzione penale, a meno che non fossero coinvolti nella vicenda altri aspetti come l'utilizzo di strumenti per il coito, il transvestismo, la celebrazione indebita del matrimonio (soprattutto) e, dopo la scoperta della clitoride nel 1559, il falso ermafroditismo.

D'altra parte, il giudizio del Bianchi, ancora una volta una sorta di rappresentante dell'opinione comune, non mancava di una certa ambiguità nei confronti delle scelte di Catterina, alla quale si rimproverarono la "molta baldanza e follia adoperando nel voler solamente tener dietro alle donne, queste sole focosamente amando, e per esse a grandissimi pericoli e alla morte persino sottoponendosi"[530]. Tuttavia questa ambiguità non

[527] Ibid., pp. 4-5.
[528] Ibid., p. 7.
[529] Vedi paragrafo su sante travestite, capitolo 1, pp. 9-18.
[530] G. Bianchi, op. cit., p. 7.

contraddice la tendenza appena illustrata, non nascondendo infatti un atteggiamento di paternalistica commiserazione e di critica affettuosa che sono parte del manifestarsi della necessità dell'amore delle donne per gli uomini. Perché allora Catterina poteva nutrire passione per le donne? Forse a causa della leggendaria super clitoride delle Tribadi, le donne amanti delle donne, figure conosciute dal sapere comune e soprattutto dagli uomini di medicina, categoria di donne di cui anche ella poteva fare parte[531]. Ma, esclusa dall'autopsia una tale possibilità, possiamo pensare che il dubbio e il mistero legati al caso di Catterina avrebbero finito per nutrire la consapevolezza di medico del Bianchi - come sarebbe stato forse per il Targioni Tozzetti più di trent'anni dopo, di fronte a Rosa Stantelli – convincendolo del fatto che per un vasto campo che comprendeva le passioni degli uomini, e delle donne, la medicina, la scienza che governa i corpi, ancora non sapeva dare risposte.

Per il sapere medico dell'epoca, come ancor di più per quello positivista dell'800, certe pratiche considerate contronatura e perverse, come la sodomia e appunto i rapporti sessuali tra donne, dovevano necessariamente trovare un qualche fondamento nella conformazione anatomica dell'individuo, in particolare in quella dei genitali: clitoride e grandi labbra vaginali erano i luoghi in cui si cercavano gli indizi concreti, congeniti o acquisiti, di un'anomalia della sessualità, o del comportamento in senso lato[532]. Questa pretesa corrispondenza tra conformazione genitale e identità sessuale si è ad esempio manifestata in età moderna proprio con il caso di Catterina Vizzani (cui aggiungo quello di Rosa Stantelli), e nella realtà inglese: lo storico Randolph Trumbach riferisce infatti che per indicare gli omosessuali maschi si utilizzava fin dal 1730 il termine "ermafroditi", e lo stesso afferma la storica Emma Donoghue per quanto concerne il riferirsi alle donne lesbiche nei trattati medici del Settecento[533]. Il sesso, l'appartenenza sessuale cioè, stava diventando dalla metà del '700 la categoria fondante primaria del comportamento e della moralità dell'individuo: coloro che adottavano comportamenti sessuali anomali dovevano necessariamente appartenere ad un sesso anomalo, quale appunto quello dell'ermafrodita, o presentare delle anomalie genitali[534]. Proprio tali anomalie avevano ricercato il Bianchi e il Targioni Tozzetti nei caratteri genitali di Catterina Vizzani e di Rosa Stantelli. Tuttavia, secondo Schettini, queste accurate visite mediche non dovettero essere così frequenti: a parte queste e altre eccezionali tracce di investigazioni mediche attuate sui corpi femminili, non risultano infatti osservazioni del genere sui corpi maschili né una quantità di casi che ci porti a pensare che queste

[531] D. Danna, op. cit., p. 104.
[532] Laura Schettini, *Scritture variabili. L'amore tra donne nella stampa popolare e nella letteratura scientifica durante i primi decenni del Novecento*, in Nerina Milletti, Luisa Passerini (a cura di), *Fuori della norma. Storie lesbiche nell'Italia della prima metà del Novecento*, Rosenberg & Sellier Editori, Torino, 2007.
[533] L. Schettini, op. cit., pp. 192-193.
[534] Ibid., p. 193.

investigazioni rappresentassero una consuetudine diffusa. Nel corso dell’800, invece, fino al primo ‘900, la pratica medica vedrà all’opera decine di antropologi, alienisti e medici fiscali impegnati a misurare ossessivamente le varie parti dei corpi dei sodomiti, delle lesbiche, degli ermafroditi, dei pederasti passivi, nella convinzione che la conformazione anatomica avrebbe potuto svelare le perversioni, o le possibilità di sviluppi patologici del carattere, dell’individuo, nell’ambito di un più ampio campo di sapere e di pratiche di segno positivista che si interessava della devianza sociale e che ricercava i segni del tipo criminale e del tipo perverso (la prostituta, l’ebreo, l’alcoolista, il maniaco, l’invertito, ecc.) non solo dei genitali, ma in tutto il corpo, ad esempio nella fisionomia facciale e nei caratteri somatici[535].

Certo, da soli i casi di Catterina Vizzani e di Rosa Stantelli non possono dimostrare che già nel ‘700 fosse diffusa la pratica della misurazione dei corpi nello studio delle corrispondenze tra l’anatomia e il carattere, ma rappresentano comunque un esempio della tendenza a fondare l’anomalia comportamentale nella conformazione delle parti più profonde del corpo umano. Determinati comportamenti che costituivano una deviazione dai modelli condivisi della socialità e della sessualità, e che per il loro essere incomprensibili ed inspiegabili generavano confusione e turbamento, oltre che curiosità ed interesse da parte dei vari campi del sapere, non potevano che essere legati a corpi altrettanto confusi e perturbanti, come quelli degli ermafroditi.

Il corpo ambiguo dell’ermafrodita e l’ambiguità della condotta.

L’ermafrodito, essere bisessuato primordiale, secondo una credenza che ritroviamo nelle religioni indù, egizie ed ebraiche, starebbe alla base della creazione del genere umano: nel Talmud, ad esempio, è scritto che Adamo venne creato con due volti e fu da Dio diviso in due metà; per gli Egizi la divinità lunare Astartè poteva essere di volta in volta maschio o femmina e Iside era raffigurata come ginandro; nella mitologia degli Aranda l’essere primitivo portava nell’ammasso informe della sua carne sia gli attributi maschili che quelli femminili della sessualità, che vennero poi separati quando il primo padre Altjitra divise in due esseri distinti l’essere unico primitivo. Questa concezione di un essere primordiale bisessuato si ritrova anche nella mitologia e nelle credenze dei Greci. Il discorso di Aristofane nel “Simposio” di Platone narra ad esempio di un terzo tipo di essere umano primordiale, che insieme a quelli degli uomini e delle donne, era contraddistinto dal possedere doppi genitali, doppia testa e i doppi arti e la forma sferica: tutti, poiché sentendosi invulnerabili avevano osato sfidare gli dèi, erano stati divisi in due, condannati a ricercare per tutta la loro vita la metà che era stata loro tolta. Lo stesso nome di Ermafrodito è di origine greca, e deriva dalle Metamorfosi di Ovidio, che narrano la storia del figlio di Ermete e di Afrodite e del desiderio

[535] L. Schettini, op. cit., p. 194.

della ninfa Salmace, che nonostante fosse stata respinta dal giovane, gli si era avvinghiata ottenendo dagli dèi che i loro corpi rimanessero uniti a formarne uno solo[536]. Ermafrodito però è figlio di Ermete anche in un altro senso, e cioè non dell'Ermete greco, ma del Trismegisto egizio che per primo aveva mostrato la naturalità di questo concepimento eccezionale, riuscendo a far rientrare l'essere bisessuale nella specie e nella dignità umane. Nell'antichità infatti gli ermafroditi erano considerati come fenomeni mostruosi, presagi di calamità sociali e personali e come tali venivano eliminati alla nascita, oppure, se l'ermafroditismo emergeva o veniva scoperto in seguito, venivano mandati a morte o allontanati dalla comunità. Solo con il Rinascimento gli ermafroditi e gli altri fenomeni della natura prima ritenuti mostruosi poterono iniziare ad essere considerati dal punto di vista dell'interesse storico, letterario e scientifico: nella trattatistica medica moderna infatti si manifesta la volontà di rendere il discorso medico sull'ermafroditismo più tecnico, e scevro dalle influenze della morale e del pensiero teratologico che avevano dominato le riflessioni, anche mediche, dei secoli precedenti[537].

I secoli XVI e XVII conobbero una vera e propria ossessione per l'ermafroditismo. E il '600 aveva dimostrato di privilegiare la figura dell'ermafrodito, come terzo tipo di fenomeno mostruoso tra quelli che il pensiero del Medioevo e della prima età moderna aveva costituito come mostruosità: il mostro umano (dalle sembianze informi o che mescolavano elementi di due regni naturali) e i fratelli siamesi (la doppia individualità). Le mostruosità erano primariamente di natura, ma divenivano mostri di una qualche importanza per la società nel momento in cui trasgredivano, oltre che le leggi della natura, le classificazioni del sapere e i riferimenti costituiti dal diritto civile e canonico; il mostro, insomma, è un complesso giuridico-naturale[538].

Valerio Marchetti, che ha studiato il dibattito giuridico, medico e teologico che si interessò dell'ambiguità "dei corpi e delle anime" degli ermafroditi, ha parlato addirittura di un' "invenzione della bisessualità", del riconoscimento cioè da parte del sapere che aveva attinto agli enunciati teologici, iatrofisici e soprattutto giuridici, di un soggetto di diritto dotato di due sessi perfettamente funzionali[539]. Ma questo non era stato appunto un riconoscimento, quanto una vera e propria invenzione: perché non v'era stato nessun soggetto reale (ad esempio uno dei tanti ermafroditi che nel '600 erano stati sottoposti a procedimento penale per aver trasgredito alla legge che li obbligava ad appartenere ad un solo sesso e a

[536] Mario Tirsi Caffaratto, *L'ermafroditismo umano. Storia, clinica, medicina legale*, Edizioni Minerva medica, 1968, p. 9.
[537] Ibid., p. 11; Andrea Gloria Michler, *Ambiguità e trasmutazione. Discussioni mediche e giuridiche in epoca moderna (secoli XVII e XVIII)*, in «Memoria. Rivista di storia delle donne», n. 24, 1990, pp. 43-60.
[538] Michel Foucault, *Gli anormali, corso al Collége de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano, 2006, pp. 64, 66.
[539] Valerio Marchetti, *L'invenzione della bisessualità. Discussioni tra teologi, medici e giuristi del XVII secolo sull'ambiguità dei corpi e delle anime*, Bruno Mondadori Editore, Milano, 2001, pp. 23-24.

comportarsi di conseguenza) che, partendo dalla consapevolezza del proprio essere bisessuale, avesse presentato un'istanza di riconoscimento della propria diversità alla classe dei giuristi o alla società; non c'era stato nessuno che avesse lottato per far passare attraverso la legge la propria bigenitalità come fatto naturale: la costruzione della coscienza del soggetto bisessuale e il conseguente riconoscimento del soggetto di diritto erano venuti "dall'alto", "dall'intelligenza giuridica della società", che aveva prodotto "quella rivoluzione mentale che consiste nel pensare, forse prima ancora che produrre, la terza sessualità"[540].

Questo era potuto avvenire perché si credeva negli ermafroditi, e perché tale credenza aveva implicato problematiche di carattere giuridico ed etico che avevano portato la cultura del tempo ad un lavoro particolare di produzione normativa e di riconoscimento dei diritti e dei doveri di questi esseri dalla "sessualità irregolare". Il giurista Marco Antonio Savelli, ad esempio, alla fine del'600, nell'articolo sul matrimonio contenuto nella Somma[541] dei trattati giuridici che aveva compilato nel corso delle sue funzioni di magistrato, si chiedeva se, da un punto di vista etico e giuridico, si sarebbe potuto permettere a due ermafroditi dal sesso perfetto, che cioè avrebbero potuto godere entrambi delle piene funzionalità degli organi della riproduzione maschili e femminili, di usare in modo scambievole il corpo dell'altro senza distinzione sessuale[542]. Già il vescovo Maioli, un secolo prima del Savelli, si era interrogato sulle implicazioni che un matrimonio tra due bisessuali avrebbe potuto generare nelle gerarchie "naturali" e sociali dei sessi: avrebbe minacciato la fissità dei ruoli dell'uomo e della donna, come la paternità e la maternità, e la posizione dominante dell'uomo sulla donna dal punto di vista sessuale e giuridico.

La misura da adottare sarebbe allora dovuta essere similare a quella già sperimentata con gli ermafroditi imperfetti (cioè l'androgino e il ginandro – uomo con tracce di femminilità e donna con segni di mascolinità): in questo caso il medico avrebbe stabilito che il sesso dominante o funzionante era in realtà uno solo sotto l'apparenza della doppia sessualità, e le autorità politiche e religiose avrebbero obbligato l'individuo a stabilire delle relazioni nelle quali utilizzare solo il sesso verso il quale esso inclinava. L'ermafrodita perfetto avrebbe dovuto eleggere da parte sua una genitalità fisica e culturale, maschile o femminile, una volta per tutte (di solito dopo l'età puberale, quando il corpo si sviluppava e certi caratteri del sesso e della libido prima confusi potevano rivelarsi) e comportarsi in piena coerenza con questa scelta per tutta la vita: la società cristiana riconosceva che i bisessuali erano persone giuridiche, e quindi che avevano il diritto all'accoppiamento coniugale, ma esigeva che questo venisse fruito nelle forme stabilite dalla cultura dominante. Doveva quindi essere consumato e vissuto nei modi previsti dal sesso corrispondente. La questione fondamentale

[540] Ibid., p. 35.
[541] M. A. Sabellus, *Summa diversorum tractatuum*, Bologna, 1685-91, citato in V. Marchetti, op. cit., p. 1.
[542] V. Marchetti, op. cit., p.1.

era infatti quella di poter garantire che due individui non si unissero tra loro come uomo con uomo o donna con donna, possibilità che avrebbe assimilato il rapporto tra due ermafroditi a quello sodomitico punito dalla legge. Su questo l'intera letteratura dell'età moderna, teologica, giuridica e medica è unanime: occorre reprimere la dimensione fisica e psichica della bisessualità.

Eppure, se ancora il Savelli alla fine del '600 si interrogava sulla possibilità per due ermafroditi di vivere il matrimonio come membri di entrambi i sessi, fu perché nel consenso generale di laici ed ecclesiastici sulla necessità di una monosessualità eterosessuale si era levata una voce diversa che avrebbe indebolito le convinzioni morali della società di cui faceva parte: nel *Trattato sulla questione criminale*, il magistrato aragonese Lorenzo Mateu y Sans aveva infatti sostenuto che il matrimonio tra due ermafroditi perfetti doveva essere considerato lecito ed onesto anche senza la promessa di fissità e la pratica della monogenitalità per cultura e che essi potevano usare l'uno e l'altro sesso del coniuge in virtù del potere dei corpi acquisito con l'atto di matrimonio. Tutti coloro che agivano sessualmente come uomini e come donne, sulla base dell'eccezionale conformazione del loro corpo biforme, non avrebbero dovuto temere né la condanna da parte della legge, né quella da parte della morale e della propria coscienza. Per il giurista spagnolo, il diritto positivo non poteva vietare l'uso naturale dei corpi doppi: non si poteva negare la soddisfazione della libido maschile e femminile a chi portava nel proprio corpo entrambi i sessi, né impedire che questo individuo facesse l'esperienza sia del padre che della madre nel corso della propria vita[543].

Il problema della bisessualità fisica aveva in ogni caso interessato diverse discipline, a partire dal Cinquecento: dopo la divulgazione degli scritti medici della cultura ellenistica e romana avvenuta nel corso del Rinascimento, le osservazioni ed i dibattiti sui corpi ambigui degli ermafroditi si erano straordinariamente moltiplicati. Medici e naturalisti raccolsero le definizioni date dalla iatrofisica dell'antichità dell'ermafroditismo come malattia congenita e cercarono di provare i trattamenti chirurgici che erano stati riservati alla patologia dell'apparato sessuale che presentava gli organi dei due sessi; antiquari e mitografi setacciarono il patrimonio della cultura pagana per ritrovare le credenze nella bisessualità divina ed i casi storici di ermafroditismo umano; giuristi e teologi ripresero, rispettivamente, gli uni i testi legislativi riguardanti l'anomalia sessuale, partoriti in seno all'ebraismo e al cristianesimo (che rispetto a quelli del paganesimo non negavano l'esistenza in vita al neonato dal sesso confuso), anche per cercare di risolvere le questioni del diritto civile e del diritto feudale della proprietà e della successione ereditaria in caso di figlio ermafrodito, e gli altri il capitolo della Genesi, cercando di allontanare o rivedere certe interpretazioni

[543] Ibid., pp. 2, 5, 10-14.

dell’Adamo originario che lo consideravano il simbolo della bisessualità divina. Tutti, infine, non si preoccuparono soltanto della bisessualità come fatto di natura e di corpo, ma anche della dimensione psichica dell’ermafroditismo, della libido maschile che poteva interessare le donne e dei desideri di tipo femminile che potevano essere esperiti dagli uomini[544].

Quali erano le teorie medico-legali sulla bisessualità?

Un testo fondamentale per penetrare il pensiero che la iatrofisica (giunzione tra fisica e medicina) forense nutriva per questo problema è rappresentato dalle *Questioni medico-legali* (1621-25) di Paolo Zacchia[545], che dedicano una sezione alla definizione di ermafroditismo. Per l’archiatra romano, potevano chiamarsi ermafroditi non solo coloro che sembravano possedere due sessi, ma anche quegli individui che non erano sessualmente ben differenziati come maschi o come femmine. Egli aveva anche messo in discussione le classificazioni elaborate dai fisici greci.

Per i greci la credenza nell’ermafroditismo si era suddivisa e stabilizzata in due produzioni: da un lato la mitologia dell’androginia degli dèi, dall’altro uno schema iatrofisico concernente l’ermafroditismo umano, un modello derivato dalle osservazioni di Aristotele e fatto proprio dai giuristi di Giustiniano; nella prima l’ermafroditismo rappresentava la perfezione originaria, nel secondo costituiva invece una patologia che il chirurgo poteva curare in tre dei quattro casi possibili (tre manifestazioni riguardavano un apparato genitale maschile in cui si aprivano delle fessure dall’aspetto femminile, un’ultima articolazione invece prevedeva un apparato sessuale femminile che presentava una piccola escrescenza di forma fallica). L’ermafroditismo umano quindi non era ritenuto perfetto: si trattava invece di un ermafroditismo apparente, un epifenomeno che esprimeva le sembianze dei due sessi, sotto le quali stava la vera e sola sostanza, propria di un sesso soltanto, che era maschile *o* femminile. Secondo Zacchia, la classificazione principale dell’ermafroditismo non doveva essere quella greca dell’androginia e della ginandria, ma quella tra ermafroditismo congenito ed ermafroditismo acquisito. Nel primo caso, l’individuo avrebbe potuto presentarsi come uno di quattro tipi diversi (androgino, ginandro, ermafrodito perfetto – laddove la compresenza in equilibrio dei genitali maschili e di quelli femminili avrebbe dato vita ad un essere doppio – o neutro, in cui una deformazione grave degli organi genitali avrebbe impedito di poter riconoscere una qualche sessualità). Nel caso del’ermafroditismo acquisito, che era quello che più interessava Zacchia, le articolazioni erano due: un individuo “di natura” maschile, che aveva sempre vissuto con un sesso “di cultura” femminile perché gli organi sessuali maschili erano rimasti invertiti fino alla pubertà e si presentavano esternamente come femminili; un individuo da sempre femminile per natura e per cultura che per una causa particolare (un prolasso dell’utero che aveva fatto cadere all’esterno una

[544] Ibid., p. 15.
[545] P. Zacchia, op. cit.

massa di tessuti) aveva emesso dalle labbra vaginali un organo convesso dalla forma fallica che però non era un vero e proprio organo sessuale maschile. Nel primo caso, la donna aveva scoperto la sua vera essenza, che la conduceva bruscamente nell'universo degli uomini, nel secondo la donna rimaneva tale, ma veniva detta ermafrodita per via del piccolo pene che aveva insieme alla vagina[546].

L'obiettivo del medico romano infatti era quello dell'elaborazione di un modello di analisi che funzionasse come strumento per la determinazione del genere di un sesso che si presentava con i segni dell'ambiguità e della patologia, un modello che non poteva utilizzare le acquisizioni della iatrofisica classica né quelle integrazioni apportate dalla medicina medievale e moderna (neanche quelle introdotte dagli esperti Kaspar Bauhin, Jean Riolan, Jacques Duval e Ambroise Paré, che secondo lo Zacchia non avevano fatto altro che sistemare meglio le vecchie acquisizioni) e che non poteva più accettare la forma favolistica e mitica della metamorfosi materiale della genitalità fisica, di quelle trasformazioni e di quei cambiamenti di sesso documentati fin dall'antichità e alla base di alcuni racconti delle esperienze di ermafroditi di età moderna. Per Zacchia, lo schema di interpretazione dell'ermafroditismo umano doveva adottare anche dei punti di vista estranei all'anatomia: dopo aver determinato la diversa conformazione dei genitali rispetto alla norma (che riporta ai quattro tipi umani della iatrofisica greca) e la differente collocazione di questi (ad esempio un sesso dentro l'altro, uno accanto all'altro o uno sopra l'altro, possibilità che portano l'individuo ad essere considerato femmina se presenta un piccolo pene da dentro la vagina, maschio o femmina a seconda del sesso che si trova sulla destra, nel caso si diano due sessi uno accanto all'altro, e maschio o femmina a seconda di quale sia il sesso più forte nel caso siano uno sopra l'altro), occorrerà infatti passare alla questione del tempo (considerare cioè se un individuo si presenta ambiguo sin dalla nascita o se lo diventa dopo, nel qual caso si avrebbe a che fare con l'ermafroditismo acquisito), il saper fare nei rapporti erotici e la capacità di partecipare al processo di riproduzione del genere umano. Queste due ultime fasi sono costituite dall'esame della *potentia coeundi*, cioè della capacità di avere rapporti carnali secondo il modo maschile e/o femminile, in seguito alla quale l'individuo sarà dichiarato maschio, femmina, neutro o bisessuale perfetto, e dalla prova della *potentia generandi*, della facoltà della funzione riproduttiva, che decretava l'individuo potente secondo uno dei due sessi, entrambi o nessuno: Zacchia era convinto della *impotentia generandi* degli ermafroditi, perché anche se prevaleva il sesso maschile il temperamento sarebbe stato più freddo di quello dell'uomo comune, e quindi lo sperma non si sarebbe potuto produrre, mentre se dominava il sesso femminile, il temperamento più caldo rispetto a quello femminile normale avrebbe impedito il formarsi delle mestruazioni, che dopo l'inseminazione sarebbero andate

[546] V. Marchetti, op. cit., pp. 72-75.

a costituire l'alimento del feto[547]. Riguardo infine le storie di metamorfosi del sesso, un partito minoritario di medici, tra cui lo Zacchia, contestava la possibilità di simili trasformazioni dei genitali, spiegando i casi documentati, dell'antichità e della modernità, come fenomeni, in realtà, di improvvisa rivelazione o maturazione del vero sesso in individui che precedentemente erano stati considerati, fin dalla nascita, appartenenti al sesso opposto: ma questa rivelazione non poteva mai riguardare un uomo che si scoprisse donna, poiché si sarebbe trattato di una degenerazione impossibile, contraria alle leggi fisiche che mostravano come la natura tendesse sempre, per una spinta interna, alla perfezione. L'unica spiegazione era dunque quella della mascolinizzazione delle *feminae apparentes*, che poteva verificarsi nell'adolescenza. Soltanto l'emasculazione chirurgica, rendendo l'uomo un castrato, avrebbe potuto femminilizzare il maschio e soltanto il desiderio, e non il corpo, poteva femminilizzarsi negli uomini comuni, manifestandosi nel ruolo passivo tenuto nel rapporto omosessuale[548].

L'immaginario della metamorfosi dei sessi e la concezione dei corpi in età moderna.

La quasi totalità della corporazione medica, in ogni caso, aderiva alla nozione di metamorfosi del sesso. Questo perché la inseriva all'interno del discorso sulla tendenza della specie a migliorarsi: per il regno minerale, per quello animale e per quello umano le specie di appartenenza avevano dimostrato di tendere sempre verso il perfezionamento. Per quanto riguardava gli esseri umani, la teoria dell'unità del genere concepiva il corpo dell'uomo e il corpo della donna (quest'ultimo come variante inferiore del primo) come appartenenti ad un unico modello di corpo monosessuale, con identici organi e processi fisiologici che potevano presentarsi rispettivamente all'esterno o all'interno del corpo o nella forma di un fluido o di un altro[549]. La già citata fisiologia di Galeno degli umori e dei temperamenti[550] (che prevedeva ad esempio una aspecifica economia di fluidi - sangue, seme, latte e altri residui – che funzionava allo stesso modo nell'uomo e nella donna e di cui le mestruazioni rappresentavano soltanto una sorta di variante locale) si collegava infatti, nella teoria di uno dei più famosi medici dell'antichità, ad un'anatomia del corpo unico: "tutte le parti che hanno gli uomini le hanno anche le donne (…) se rivolti all'esterno quelle femminili e volti e pieghi, per così dire, all'interno le parti maschili, le troverai tutte uguali fra loro"[551]. Lo scroto occuperà il posto dell'utero, il pene diventerà la cervice uterina, il prepuzio le pudende femminili e i testicoli le ovaie, e viceversa, per una sorta di parità topografica, portando all'esterno le parti femminili ecco che si otterranno quelle maschili. Ma nella donna, come gli

[547] Ibid., pp. 79, 82, 84, 87, 90, 93.
[548] Ibid., pp. 124-125, 136.
[549] Thomas Laqueur, *L'identità sessuale dai greci a Freud*, Edizioni Laterza, Roma-Bari, 1992, p. viii.
[550] Vedi capitolo 1, p. 10.
[551] Citato in T. Laqueur, op. cit., p. 33.

occhi della talpa che esistono ma non si sono aperti, non sono venuti in fuori e non possono vedere, i genitali, permanendo all'interno, sono rimasti involuti e imperfetti rispetto a quanto avrebbero potuto svilupparsi uscendo all'esterno del corpo.

Poiché la biologia doveva limitarsi a registrare una verità di ordine superiore, l'anatomia poté venire intesa come la metafora di una gerarchia metafisica, e il sistema riproduttivo femminile essere interpretato come il dato materiale legato alla verità superiore della perfezione maschile e della inferiorità femminile[552]. I corpi infatti non sono mai soltanto una faccenda anatomica, ma qualcosa che può essere percepito, pensato e spiegato soltanto attraverso un modo di percepire, di pensare e di spiegare che è culturalmente e storicamente condizionato; i corpi sono un "luogo centrale della costruzione culturale", a cui si intrecciano sistemi simbolici e da cui discendono modelli norme e codificazioni[553]. L'assenza di una terminologia anatomica specifica per i genitali e gli organi riproduttivi femminili (la cervice uterina e la vagina erano chiamate *kaulos*, "tubo", che sarà anche il termine designante il pene) ad esempio, è l'equivalente linguistico della tendenza a vedere il corpo femminile come una variante inferiore (meno calda e meno perfetta) di quello canonico maschile e dimostra la mancanza di un imperativo a creare le categorie del maschio e della femmina come esseri biologici. L'interesse supremo era per una realtà extra-corporea di ordine e gerarchie, più stabile ed universale, per il mondo sociale dei generi e l'ordine cosmico, di cui l'anatomia costituiva una strategia della rappresentazione[554]. Le differenziazioni di genere (maschile/femminile, legati a qualità corporee, caratteriali e morali come attività/passività, perfezione/imperfezione, forza/debolezza, calore/freddezza, durezza/mollezza, capacità e incapacità di governo, controllo delle passioni/lussuria, impeto ed emotività, razionalità/irrazionalità), dunque, precedettero le differenziazioni di sesso: il corpo monosessuale, illustrativo piuttosto che determinante, poteva assorbire "un numero indefinito di mutamenti nei criteri e nelle valutazioni della differenza" tra maschio e femmina che si producevano nella cultura e nella scienza[555].

Solo nel tardo Settecento a questa "metafisica della gerarchia nella rappresentazione della donna in rapporto all'uomo" si sarebbero sostituite "un'anatomia e una fisiologia dell'incommensurabilità". I nuovi corpi sessuati della fine del '700, il corpo dal sesso propriamente maschile e quello dal sesso propriamente femminile, lontani e diversi, daranno vita a due sessi stabili e reificati che costituiranno il "fatto" su cui costruire il ruolo di genere: la vita e l'esperienza politica, culturale, economica e morale dell'uomo e della donna sarà determinata dal sesso di appartenenza dell'individuo. In precedenza, invece, abbiamo visto che il sesso era una categoria sociologica e non ontologica (gli organi sessuali erano uno tra

[552] Ibid., pp. 36-37.
[553] Gisela Bock, Giuliana Nobili (a cura di), *Il corpo delle donne*, Transeuropa, Ancona-Massa, 1988, p. 12; N. M. Filippini, T. Plebani, A. Scattigno (a cura di), op. cit., p. ix.
[554] T. Laqueur, op. cit., pp. 45-46.
[555] Ibid., pp. 80-81.

tanti segni del corpo, in un ordine cosmico e culturale che trascendeva la biologia) e che essere uomo o donna significava possedere un certo rango sociale, un determinato ruolo culturale, e non essere organicamente uno dei due[556]. Questo passaggio dalla costruzione del corpo maschile e del corpo femminile come versioni di un unico corpo ordinate verticalmente, al riconoscimento di due corpi orizzontalmente opposti ed incommensurabili (che dimostra ancora, comunque, la priorità della costruzione culturale), non dipese, come comunemente si crede, secondo Laqueur, dai progressi raggiunti dalla scienza nella conoscenza dei corpi degli uomini e delle donne, conoscenze scientifiche specifiche che comunque si verificarono (ad esempio, nel XVI secolo venne scoperta la clitoride, nel XVII il follicolo ovarico e lo spermatozoo). Differenze ed identità tra uomini e donne erano chiare anche agli antichi, ma quali tra queste differenze ed identità dovessero valere era "cosa decisa al di fuori dei confini dell'indagine empirica"; il nuovo modo di interpretare i corpi sarebbe stato dovuto, invece, a due sviluppi più ampi, uno di tipo epistemologico e uno politico e ad una serie di nuove connessioni tra il discorso sul sesso e questi altri discorsi. Da un lato, infatti, il corpo avrebbe iniziato a non essere più considerato come il microcosmo, inserito in una complessa struttura di somiglianze, di un macrocosmo: il modo di studiarlo ed interpretarlo si sarebbe così liberato della gerarchia di analogie e di significati in scala che fino a quel momento ne avevano costituito le basi di possibilità. Dall'altro lato, i mutamenti della politica, nel senso lato di competizione per il potere, poterono generare nuovi modi di costituzione del soggetto, e infatti la nuova biologia del dimorfismo sessuale emerse nel momento in cui stavano crollando le fondamenta del vecchio ordine sociale[557].

Nell'ambito epistemologico, il corpo iniziò ad essere considerato come corpo, in un momento in cui lo spartiacque tra il possibile e l'impossibile, il corpo e lo spirito, il vero e il falso, divenne più netto; e quel lavoro culturale sostenuto dal genere, nel modello monosessuale, sarebbe ora spettato al sesso. Aristotele infatti non aveva avuto bisogno dei fatti della differenza sessuale per sostenere la tesi dell'inferiorità della donna rispetto all'uomo, perché questa derivava dalla verità a priori secondo cui la causa materiale (quella fornita dalla donna) è inferiore a quella efficiente (apportata dal seme maschile), una verità indimostrabile sul terreno fisico, che rendeva inutile ogni specificazione delle ovaie o dell'utero; nel '700 invece, quel grembo che era stato il fallo all'inverso delle donne divenne l'utero, l'organo che con i suoi nervi e i suoi vasi sanguigni doveva fornire una spiegazione naturalistica dello status sociale delle donne. Parallelamente, nella sfera pubblica del Settecento e ancor di più dell'Ottocento post-rivoluzionario, presero forma nuove lotte per il potere, tra uomini e donne, tra uomini e uomini, tra donne e donne, che coinvolsero il discorso della costruzione del sesso biologico: specificità anatomiche e peculiarità dei due

---

[556] Vedi capitolo 1 p. 63; T. Laqueur, op. cit., pp. 12, 33.
[557] Ibid., pp. 13-16.

sessi furono addotte per corroborare o confutare le varie rivendicazioni portate avanti nei contesti sociale, politico, culturale, ecc.[558].

Fino alla fine del ‘700, dunque, la concezione del corpo unico, con il suo correlato della perfezione come fine della natura, aveva permesso di credere nelle trasformazioni del sesso (sempre da femmina a maschio). Movimenti bruschi o violenti del corpo, una quantità maggiore di calore corporeo, il recitare la parte dell’altro sesso, potevano far spuntare un pene: una delle storie più famose è quella di Marie Garnier, divenuta in seguito Germain, narrata dal chirurgo Paré e ripresa da Montaigne. La ragazza, sempre creduta come tale fino all’età dell’adolescenza, non aveva mai mostrato segni di virilità finché un giorno, saltando un fosso mentre inseguiva dei maiali, le erano venuti fuori i genitali maschili; da allora, per la legge e per la società, Marie sarebbe stata un uomo. Paré, Montaigne, Bahuin, concordi nel ritenere la trasformazione sessuale di Marie il risultato di un riscaldamento del corpo che, coadiuvato dal brusco movimento del salto, aveva provocato la fuoriuscita di ciò che nella donne si trovava all’interno e negli uomini all’esterno, si situano tutti in una lunga tradizione che risale ai racconti di Plinio, secondo il quale “la trasformazione delle femmine in maschi non è una storia oziosa” e il quale aveva assistito personalmente alla trasformazione in uomo di una ragazza il giorno delle nozze[559]. I cambiamenti di sesso reali, secondo Laqueur, non costituirono il correlato oggettivo dei cambiamenti di sesso immaginari o delle paure di mascolinizzazione delle donne e di femminilizzazione degli uomini, ma sono invece rappresentativi del fatto che non esistesse un sesso reale, essenziale, profondo che fondasse il genere maschile o femminile o che differenziasse l’uomo della cultura dalla donna della cultura (esisteva un dato fisico di fondo, ma questo dato poteva essere interpretato diversamente se non rientrava in un quadro coerente che comprendesse sia la dimensione biologica sia quella socio-culturale)[560]. Così nel caso degli ermafroditi: la questione non era quella di accertare il loro “vero sesso”, ma di riuscire a stabilire a quale genere il loro corpo, in generale, si confacesse (ad esempio in base alla capacità di “formare essere umani o riceverli”), preoccupandosi di salvaguardare le categorie del genere (impedendo ad un’ermafrodita da sempre ritenuta donna di accedere allo status maschile

[558] Ibid., pp. 200-201. Per Gianna Pomata, (*Donne e Rivoluzione Scientifica*, in N. M. Filippini, T. Plebani, A. Scattigno (a cura di), op. cit., pp. 165-191) invece, il modello antico della differenza sessuale venne messo in discussione già nel corso del Seicento, grazie alla centralità dei fenomeni straordinari e mostruosi, nell’osservazione scientifica, che portò un rinnovato interesse per il corpo e il mistero della donna – per certi versi considerato un *monstrum*: si sarebbe allora abbandonata la definizione del sesso come di qualcosa di accidentale del corpo animale per accogliere quella che lo vede essenziale nella definizione del genere. Solo il rigetto di questa idea, e del suo corollario per cui la donna è solo la variante inferiore del tipo maschile, avrebbe potuto consentire la ricerca sul contributo femminile alla riproduzione, che condusse alla metà del secolo all’ipotesi ovista. Indizi di un mutamento della concezione del corpo sarebbero inoltre l’interesse per l’utero e per la clitoride, e il fatto che la relazione tra i sessi, tradizionalmente centrata sulla somiglianza venisse ora denominata attraverso l’ossimoro *similitudo dissimilis*, a sottolineare la presa di coscienza di quel qualcosa di differente che andava a mescolarsi all’evidente somiglianza di uomini e donne.

[559] Casi citati in T. Laqueur, op. cit., pp. 165-166.

[560] Ibid., pp. 163, 168.

non avendo le piene caratteristiche per farlo – il ruolo attivo nel coito ad esempio). Anche Zacchia, che non credeva alle metamorfosi del sesso, trattava gli organi come contingenti certificati di status: "i membri accordantisi con il sesso non sono le cause che costituiscono il maschio o la femmina, o distinguono tra l'uno e l'altra (…) in forza di ciò, i membri di un sesso potrebbero comparire in qualche individuo del sesso opposto"[561].

Trasgressioni ermafrodite.

Un comportamento che trasgrediva la legge del genere poteva essere quello della donna che nel rapporto sessuale con un'altra donna assumeva il ruolo attivo dell'uomo, quell'"agire come da uomo" che anche Rosa Stantelli si disse avere praticato, sollevando più la sorpresa, in realtà, che la condanna, da parte del medico e dell'Auditore Fiscale. Ma la coerenza di genere, che come quella di rango coinvolgeva la questione fondamentale dello status ed era legata alla più generale preoccupazione di evitare comportamenti al di sopra della propria condizione, tipica dell'età moderna, rappresentava una stato di cose che le autorità cercavano sempre di tutelare.

Proprio perché doveva esservi una coerenza di genere, il desiderio sessuale nei confronti di individui dello stesso sesso poteva portare una ragazza a pensare di essere un uomo e al desiderare un cambiamento di sesso, il che poteva venire giustificato, dalla ragazza stessa come dai medici e dai giudici, solo attraverso una condizione d'ermafroditismo. I casi problematici di ermafroditismo, che hanno cioè coinvolto presunti o veri ermafroditi che in un modo o nell'altro avevano trasgredito la legge, presentano infatti spesso ragazze che ad un certo punto della loro vita, nell'adolescenza o prima, hanno manifestato un orientamento sessuale diretto ad altre donne, e che su iniziativa loro o consiglio di qualcuno hanno deciso di vestirsi da uomo e di presentarsi alle amate come donne dotate di un pene, in modo da potersi congiungere in regolare matrimonio.

Per un fatto del genere, all'inizio del XVII secolo, Marie Le Marcis per poco non era finita sul rogo. La ragazza era cresciuta in un villaggio vicino a Rouen, senza manifestare niente di diverso dalle sue coetanee; poi si era innamorata di una serva con la quale divideva il letto e dopo averle rivelato di avere un pene, l'aveva convinta a farsi sposare. Ma a differenza di Marie Garnier, che era stata riconosciuta come maschio dopo che le era spuntato il pene, la Le Marcis era stata condannata. La sentenza, infatti, come riferisce il dottor Jacques Duval che sarebbe riuscito a salvare la ragazza, l'aveva riconosciuta colpevole di: "avere a torto preso l'abito maschile, avere abusivamente usurpato il nome virile (Marin), aver voluto simulare il sesso dell'uomo, aver commesso, sotto questo pretesto, un crimine di sodomia ("sodomia" era il termine che oltre ad indicare la relazione sessuale tra due uomini o l'abuso

---

[561] Ibid., p. 185.

del coito eterosessuale che coinvolgeva zone extra-vaginali della donna, si riferiva anche al rapporto sessuale consumato tra due donne, prima che venisse coniato il termine "omosessualità") e lussuria abominevole con la detta Jeanne Lefebvre, aver voluto coprire questo detestabile peccato sotto il mantello del sacro matrimonio per abusare più liberamente del suo sesso"[562]. Marie aveva quindi violato la natura, offeso l'onestà pubblica, ingannato la Chiesa e profanato i santi sacramenti[563]. Non essendo riuscita a dimostrare, durante il processo, il possesso di un pene, la ragazza era ormai destinata al rogo, quando ecco che il dottor Duval era riuscito a far modificare la sentenza: egli aveva fatto riunire un collegio di periti composto di due ostetriche, sei medici e alcuni chirurghi, che aveva riconosciuto che un organo virile, seppur nascosto alla vista, esisteva ed era in grado di generare (quella che si pensava fosse la clitoride era stata riconosciuta come un piccolo pene che strofinato era stato in grado di produrre un denso seme "maschile"). La ragazza era stata allora riconosciuta come ermafrodita, ed era stata lasciata libera. Nonostante la sentenza le avesse prescritto di conservare l'abito femminile e proibito di abitare con una persona dell'uno o dell'altro sesso, la decisione dei giudici mostra una certa buona volontà di favorire Marie: infatti in questo e in altri casi, i giudici si mostravano propensi ad accettare le perizie favorevoli all'imputata, anche quando dovevano credere ad un pene interno che era stato appena intravisto dai periti o soltanto toccato e non visto, e che pure era ritenuto capace di generare[564]. E, nonostante l'interdizione sessuale, nessuna condanna nei confronti di Marie era sopravvenuta per ragione di ermafroditismo, né per il fatto di aver abitato con una donna, benché il sesso dominante della ragazza fosse stato riconosciuto essere appunto quello femminile[565]. Per il caso di Marie/Marin Le Marcis, conosciuto come "l'ermafrodito di Rouen", è interessante la polemica dotta che si scatenò tra il Duval e un altro medico, il famoso teratologo e anatomista parigino Jean Riolan, il quale aveva attaccato violentemente le posizioni e le teorie del'ermafroditismo presentate dal primo: per Riolan infatti l'ermafrodito rimaneva un mostro, perché contrario all'ordine della natura che ha separato gli esseri in due sessi ben precisi. La polemica dunque ci mostra l'esistenza di due approcci molto diversi, uno tradizionale dell'ermafroditismo come mostruosità da allontanare, e l'altro orientato al discorso tecnico e medico degli organi sessuali, che presenta i rudimenti di una clinica della sessualità[566].

Per il '700, l'ermafrodita conosciuta più famosa è Anne Grandjean. Come Marie Le Marcis, Anne era stata cresciuta come una ragazza, e dall'età di 14 anni aveva iniziato a sentire un'inclinazione per le sue coetanee. Convinta di essere in peccato mortale, la

---

[562] Citato in Paola Lupo, *Lo specchio incrinato, Storia e immagine dell'omosessualità femminile*, Marsilio, Venezia, 1998, p. 211.
[563] Citato in D. Danna, op. cit., p. 86.
[564] P. Lupo, op. cit., p. 211.
[565] M. Foucault, *Gli anormali,* cit., p. 68.
[566] Ibid., p. 68 e A. G. Michler, op. cit., p. 54.

ragazza si era confessata al prete, il quale le aveva consigliato allora di farsi passare per uomo: vestita di panni maschili e col nuovo nome di Jean-Baptiste, Marie si apprestava a sposare una ragazza, quando si innamorò di un'altra. La prima promessa sposa, però, aveva messo in giro la voce che Jean-Baptiste fosse un ermafrodito, e così il novello sposo venne arrestato ed esposto alla berlina per tre giorni come "insozzatrice del sacramento del matrimonio". Condannata appunto per aver profanato il sacramento del matrimonio, la ragazza venne visitata da un chirurgo che riconobbe in lei il sesso femminile – quello che la differenziava dalle altre donne era solo una clitoride cresciuta oltre misura, assolutamente incapace di svolgere le funzioni del membro virile. Anne fu così destinata alla fustigazione e al bando. In appello, la ragazza viene assolta dal crimine di profanazione del sacramento del matrimonio, ma dichiarata donna e costretta quindi a riprendere gli abiti e i comportamenti consoni al suo sesso[567].

Alla metà del '700, qualcosa stava dunque cambiando nella concezione dei cambiamenti di sesso. Mentre un secolo prima era bastato scorgere una clitoride più lunga del normale per credere che questa potesse funzionare come un pene e per dichiarare Marie Le Marcis un'ermafrodita (di tipo ginandro), ora quasi tutti gli anatomisti insistevano sul prestare attenzione a non confondere le donne dotate di una "clitoride mostruosa" con le ermafrodite. Già il medico Jean Riolan, abbiamo visto, aveva dichiarato che per parlare d'ermafroditismo non poteva bastare trovarsi di fronte una ragazza dalla clitoride più lunga del normale; e nella Toscana del 1775 il dottor Cocchi si esprimeva così in merito: "accade poi talora che alcune Donne col Clitoride d'insolita grandezza e cogli affetti virili e colle Ninfe prominenti han potuto, per fallace apparenza, farsi credere maschi, mentre la forma tutta del corpo più robusta e più virile contribuiva all'inganno; né possono esser altro le ridicole trasformazioni di sesso, né altro veramente sono, quei, che si chiamano *Ermafroditi*"[568]. Da quel momento si trattava, per il medico, di decifrare quale sesso fosse quello vero ed unico, sotto le apparenze confuse, sotto i "travestimenti della natura", da stabilire una volta per tutte, per evitare che le fantasmagorie della natura potessero servire "gli errori del libertinaggio"[569].

Inoltre, mentre nel caso dell'ermafrodito di Rouen era stata riconosciuta una sorta di inganno della natura nei confronti dell'individuo, poiché il doppio sesso poteva aver generato il desiderio della ragazza nei confronti delle altre ragazze, nel caso di Grandjean questo inganno non era venuto dalla natura per dispiegarsi sull'individuo, ma era stato perpetrato dall'individuo nei confronti della società: Anne si sarebbe spacciata per uomo, sfruttando una leggera devianza fisica, per poter soddisfare un desiderio sessuale perverso, quello che ella nutriva per le altre donne. Alla mostruosità fisica si sostituisce, nel dibattito processuale e più

---

[567] Ibid., p. 55 e S. Steinberg, op. cit., p. 121.
[568] Antonio Cocchi, *Lezioni anatomo-fisiche*, Livorno, 1775, p. 53, corsivo dell'autore.
[569] Michel Foucault, *Il vero sesso*, in AA. VV., *Michel Foucault e il divenire donna*, edizioni Mimesis, Milano, 1997, p. 178.

in generale nel discorso della legge e della scienza, il tema della mostruosità della condotta. Nel corso del ‘700 è proprio l’interpretazione dell’ermafroditismo umano come soddisfazione del desiderio sessuale tramite atti contro natura (mostruosità giuridico-morale), a prevalere, rispetto a quella, sempre presente, che considerava l’ermafroditismo semplicemente conformazione anomala o difettosa dell’apparato genitale (mostruosità giuridico-naturale)[570]. Le preoccupazioni saranno sempre più rivolte, allora, nei casi di individui dal sesso confuso, all’anormalità delle condotte, alla perversione dei desideri, alla sodomia maschile e al tribadismo; e via via verrà ad autonomizzarsi una mostruosità morale, che non troverà più la sua base nel disordine somatico e naturale ma nel comportamento: fino al ‘700 la mostruosità era stata di per sé criminale, ma la giurisprudenza di questo secolo e di quello precedente aveva lavorato in modo da eliminare le conseguenze penali della mostruosità naturale, così che tra il 1765 e il 1820-30 la nuova figura del mostro morale e criminale verrà ad incarnare una mostruosità diversa, di condotta e non di natura[571].

Anche se si iniziò a distinguere l’ermafroditismo dal clitorismo, l’amore omosessuale femminile rimase legato ad un’anomalia anatomica, la quale, ed essa soltanto, poteva spiegare la possibilità dell’unione dei corpi di due donne: le donne potevano amarsi tra di loro, secondo le credenze del tempo, solo perché una delle due era dotata di una clitoride che nella voluttà dell’amore poteva ingrossarsi e permettere di fare la parte dell’uomo nel coito.

Ginandria e clitorismo.

L’ermafroditismo, modernamente detto intersessualità, è in realtà un fenomeno rarissimo. Più spesso, può accadere che per difetti ormonali o genetici un individuo riconosciuto alla nascita come femmina ma in realtà maschio, veda svilupparsi i genitali maschili solo con l’adolescenza, e forse è questa evenienza a stare alla base dei casi di metamorfosi sessuale registrati nell’antichità e ancora nell’epoca moderna. Il dottor Giovanni Gentili di Livorno riporta ad esempio una relazione su “un individuo della specie umana fino all’età di anni 13 creduto femmina, e poi riconosciuto legalmente per maschio”[572] che rappresenta un caso di sviluppo puberale degli organi genitali maschili, rimasti nascosti alla nascita. Una ragazzina di tredici anni, infatti, “creatura ragionevole, sana e vivace” di nome Carlotta, “passata per femmina fino a quel tempo”, era stata sottoposta all’esame dei medici dai genitori, dopo che una donna di servizio aveva riferito di nutrire dei dubbi sulla femminilità della ragazzina: erano infatti apparsi “dei segni di tenera virilità”, una pelosa lanugine sul mento, sotto le

---

[570] A. G. Michler, op. cit., pp. 56-57.
[571] M. Foucault, *Gli anormali,* cit., pp. 73-74.
[572] Giovanni Gentili, *Relazione di un individuo della specie umana fino all’età di anni 13 creduto femmina, e poi riconosciuto legalmente per maschio*, Nuova Stamperia, Firenze, 1782.

narici, intorno alle labbra e sulle guance, che “nei giovanetti dello stato della pubertà suol regolarmente apparire”[573]. Certe particolarità riscontrate nei genitali di Carlotta avevano richiamato al dottor Gentili il caso di un’altra ragazza di tredici anni, riportato da un collega: la ragazzina, una certa Anna Wild, trovandosi con altri fanciulli in un prato, si era messa a saltare e a dare addosso agli amichetti con il corpo, sentendo ad un certo punto che degli ingrossamenti le avevano gonfiato l’inguine. Fu scoperto che questi erano in realtà dei testicoli, diversi da quelli normali solo per il fatto di trovarsi in due borsette separate e non in un’unica sacca (come quelli di Carlotta). Ma sul momento questo non era bastato a far modificare il sesso sociale di Anna, che tuttavia “ebbe la consolazione d’esser dichiarata maschio” poco tempo dopo, quando nello sforzo di lavorare la pasta del pane su un tavolo sentì “venir sotto del pube un cilindro priapèo che dette gran stupore ai suoi domestici che lo ravvisarono per un prodigioso fusto virile”. Qualche tempo dopo sarebbero sparite le mestruazioni, e spuntati barba e peli[574]. Il Gentili, nel ricordare questa storia, si augurava un destino simile anche per Carlino (il nuovo nome maschile di Carlotta). Per il medico, inoltre, egli non era neanche ermafrodito, non avendo né mestruazioni né pudende e clitoride, bensì un maschio non riconosciuto alla nascita, che doveva sperare che gli attributi del suo sesso si sviluppassero pienamente per poter godere della mascolinità.

Altre volte, la nozione di ermafroditismo è stata chiamata in causa per spiegare il problema dei rapporti sessuali tra donne: l’interesse cinque-seicentesco per l’ermafroditismo, unito al dilemma su cosa potessero fare le donne tra di loro e come potessero farlo, produsse il risultato di attribuire caratteristiche intersessuali alle tribadi, figurate come donne dotate di una “clitoride mostruosa”. Poiché non poteva concepirsi un rapporto sessuale tra due donne “vere e proprie”, e il desiderio femminile per un’altra donna rimaneva in uno statuto dell’irrealtà, il fatto di aver legato questo desiderio al corpo difficile dell’ermafrodita può spiegarsi come volontà di allontanare tale possibilità omoerotica dalla normalità dell’esistenza. Una certa Greta di Mösskirch, vissuta alla fine del ‘500, dai modi mascolini e amante delle giovani ragazze, per esempio, venne considerata da tutti un’ermafrodita, fino a che una visita medica la riconobbe come donna: allora la spiegazione doveva essere che ella era nata sotto una costellazione innaturale, poiché era un’invertita[575].

Erano proprio gli anatomisti, coloro che sarebbero stati chiamati a visitare le imputate, a sostenere l’identificazione tribade-ermafrodita attraverso il clitorismo: il danese Caspar Bartholin parlava della clitoride come pene delle donne, di cui alcune talvolta abusavano unendosi tra loro come *confricatrices*, mentre il figlio aggiunse che in alcune donne questa clitoride, se era stata frequentemente sfregata e toccata nell’infanzia, poteva raggiungere le dimensioni del pene maschile. Anche l’olandese Nicolaas Tulp racconta di clitoridi del

[573] Ibid., p. 2; vedi figura n. 15 in Appendice.
[574] Ibid. pp. 7-8.
[575] D. Danna, op. cit., pp. 120-121.

genere, come quella dell'ermafrodita Hendrickje Lamberts van der Schuyr, lunga mezzo dito. Diversi medici, come Tissot e Fournier, insistevano sul concetto di abuso del sollecitamento della clitoride, da alcune donne stimolata appositamente per farla crescere e per poter così, con questo artificio, supplire "ai piaceri che la natura riserva ai soli approcci amorosi dei due sessi". L'argomento poteva talvolta colorarsi di esotismo: ad esempio Bartholin e il giurista Sinistrari fanno riferimenti alle donne dell'Africa, la cui clitoride, se non venisse tagliata, crescerebbe come un vero e proprio pene[576].

Anche Zacchia pareva piuttosto preoccupato per la mascolinizzazione delle donne e gli abusi che le super clitoridi potevano generare. Mentre il modello greco dell'ermafroditismo umano considerava la bisessualità come una malattia che colpiva soprattutto la genitalità maschile, l'archiatra romano richiamava l'attenzione sulle conseguenze nefaste della ginandria: una sessualità femminile così attiva e prepotente da potersi spiegare soltanto come effetto di un'ipertrofia della clitoride o di un prolasso del pene in potenza nascosto nell'utero. Una ginandria che, dal punto di vista della libido, non poteva che manifestarsi nel tribadismo, ovvero nell'amore di una donna per un'altra donna, e nell'esplosione di un'aggressività sessuale che portava la tribade a concupire le donne "normali"[577].

Era infatti la tribade ad essere condannata dai tribunali, perché era lei, nella parte dell'agente, e non l'amante succube, a comportarsi contro natura, ad usurpare la posizione dell'uomo nel rapporto sessuale e a materializzare rovesciamenti del potere e del prestigio culturalmente inaccettabili[578]– insieme all'uomo che nel rapporto omosessuale rivestiva il ruolo passivo (proprio questo infatti andava a minare il sistema vigente dei valori sessuali, che rifletteva quello della gerarchia sessuale secondo il quale l'uomo si trovava, e doveva sempre trovarsi, in posizione dominante: nella Firenze della prima età moderna i ragazzi, spesso giovanissimi, che nelle relazioni sessuali ricoprivano il ruolo passivo venivano chiamati con nomi femminili come "cagna" e "puttana", mentre la virilità dei *partners* attivi non veniva mai messa in discussione dagli accusatori[579]).

Il turbamento per gli effetti delle pratiche lesbiche si manifestava, nelle questioni medico-legali dello Zacchia, anche nella paura che nell'unione di due donne il seme di una delle due, penetrando nell'utero dell'altra, potesse generare la vita. Infatti, di contro alla teoria aristotelica della determinazione di un'unica fonte della vita (secondo la quale soltanto il seme maschile conteneva la potenza generativa, mentre quello della donna rappresentava semplicemente un lubrificante), all'interno dell'embriologia ippocratica della mescolanza seminale era rimasta aperta una possibilità sulla capacità generativa del seme femminile, e, sebbene si ritenesse che questo non avesse la forza di uscire all'esterno, come invece

[576] Ibid., pp. 122-126.
[577] V. Marchetti, op. cit., p. 139.
[578] T. Laqueur, op. cit., p. 70.
[579] Michael J. Rocke, *Il controllo dell'omosessualità a Firenze nel XV secolo: gli Ufficiali di Notte*, in «Quaderni Storici», 66, a. xxii, n. 3, dicembre 1987, pp. 701-723.

riusciva a fare il seme maschile, la forza di attrazione dell'utero nel momento dell'orgasmo avrebbe potuto tirare a sé il seme della donna che stava sopra e mescolarlo con quello della donna paziente. La donna agente, inoltre, per il fatto di essere una tribade, una donna mascolinizzata che oltre alla enorme clitoride disponeva di un temperamento più caldo di quello delle altre donne, aveva anche un seme più denso, che poteva dunque, col congiungimento carnale, essere attratto dall'utero dell'altra e, dopo aver ricevuto l'apporto del di lei seme, ingravidarla[580].

Il tribadismo nell'Europa moderna e gli amori delle donne travestite.

Cosa pensavano la società e la cultura dell'età moderna degli amori tra donne?

Paola Lupo e Daniela Danna hanno ampiamente ed esaurientemente ricostruito la storia dell'amore tra donne: la prima[581] è partita dall'omoerotismo femminile nella Grecia arcaica (ad esempio quello praticato nel tiaso – comunità separata di donne adulte – di Mitilene, dove Saffo componeva le liriche d'amore per le compagne) per poi passare alla considerazione che i testi e la predicazione del Cristianesimo hanno avuto dei rapporti tra donne e alla (scarsa) rilevanza penale del tribadismo in età moderna; la seconda[582], partendo anch'essa dalla pederastia femminile praticata nella Grecia arcaica, dalle nozioni di tribade (dal greco *tribo*, sfregare) e fricatrice (equivalente latino di tribade) e passando per le spiegazioni che il Medioevo e il Rinascimento hanno dato delle tendenze saffiche di certe donne, è giunta poi all'epoca (moderna) del transvestismo femminile, ai coevi amori neoplatonici delle amiche (nella letteratura e nella realtà dei conventi, ad esempio), all'amicizia romantica delle donne delle classi superiori e delle scrittrici della fine del '700 (risultato di un panorama affettivo molto particolare, delineato dalla crescita dell'autonomia, dell'istruzione e dell'autocoscienza femminile e dalla separazione sociale tra maschi e femmine[583]), per arrivare infine alla nascita dell'omosessuale nella seconda metà dell'800 e al discorso della soggettività lesbica della cosiddetta *lesbian herstory*, la storia lesbica vista dalle donne[584]. Rimando dunque a queste autrici per una trattazione più completa del tema, riprendendo qui soltanto alcune tematiche quali le sanzioni normative e le concezioni culturali del tribadismo in età moderna, e l'implicazione omoerotica del transvestismo femminile, che ci riportano alla storia di Rosa Stantelli e aprono la via alle possibili spiegazioni del suo travestimento in panni maschili.

---

[580] V. Marchetti, op. cit., pp. 143-144.
[581] P. Lupo, op. cit.
[582] D. Danna, op. cit.
[583] Ibid., p. 187.
[584] Vedi anche Nerina Milletti, *Donne "fuori della norma"*, in N. Milletti, L. Passerini (a cura di), op. cit., pp. 21-42 e Maya de Leo, *"Una parola scritta con l'inchiostro invisibile". Per una storia della storiografia sull'omosessualità femminile*, in «Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche», VI/1, 2007, pp. 225-243.

Quello che da subito si scopre come essenziale, nella ricostruzione dei tipi di reazione e di atteggiamento della società nei confronti dell'amore tra donne che le due autrici presentano, è il fatto che questo appaia quasi sempre una trasgressione priva di significati socialmente rilevanti [585] . Sia quando venga concepito come qualcosa impossibile da realizzarsi, sia quando sia ritenuto di una sconcezza tale da non poter neanche essere nominato, l'amore della donna per la donna viene marginalizzato nell'ambito dell'inesistente, ridotto a un qualcosa riguardo cui il potere tende a non formalizzare prescrizioni. Raramente la repressione si è tradotta in norma giuridica, e anche laddove la legge c'era, raramente veniva applicata. Certo, quando nel rapporto sessuale le donne cercheranno di assumere un atteggiamento ritenuto peculiare del ruolo maschile, procedendo così ad un'indebita usurpazione delle prerogative maschili, allora il rapporto sessuale sarà ritenuto possibile, e anche criminale. Il desiderio di una donna per una donna è inconcepibile e privo di rappresentazione a meno che non sia interpretato come un'usurpazione: la donna può desiderare un'altra donna solo da una posizione maschile[586]. E proprio il riconoscere nell'atto della donna agente l'imitazione del comportamento maschile nel coito, come il negare la possibilità di un amore fra donne che mantengano la propria femminilità, illustrano la concezione dominante della sessualità umana, che non vede sessualità possibile all'infuori di quella maschile e di quella complementare ad essa. L'omosessualità femminile quindi, per essere possibile, doveva essere formulata in modo da rientrare nel modello prestabilito che vedeva un uomo in posizione attiva e una donna in posizione passiva, doveva necessariamente configurarsi come un'imitazione dell'atto penetrativo maschile. La tribade verrà allora biasimata, ma solo perché ha tentato di usurpare una prerogativa che non compete alla donna, e non perché rappresenti una minaccia: sono infatti i rapporti fra due uomini a minare la gerarchia sessuale, perché gli uomini, detentori del potere e del primo posto della scala gerarchica dei sessi e delle specie, avrebbero, nel rapporto omosessuale, rinnegato volontariamente la superiorità del proprio status, compromettendo la validità del suo fondamento legittimante - il ruolo attivo e dominante dell'amante, contrapposto a quello passivo e sottomesso dell'amata [587].

Per quanto riguarda ad esempio l'omoerotismo femminile del tiaso greco, anche se questo è ormai riconosciuto dagli studiosi come reale, permane la necessità di considerarlo come un "tirocinio propedeutico all'eterosessualità che attende la donna nel matrimonio",

---

[585] P. Lupo, op. cit., p. 11; vedi anche J. Brown, op. cit., pp. 11-15 e N. Milletti, L. Passerini (a cura di), op. cit., sulla doppia natura dell'oppressione e della repressione dell'amore tra donne: "non solo negato o non visto, ma se ammesso considerato irrilevante come realtà umana, sociale e culturale" (p. 10).

[586] Ambra Pirri, *Travestimenti travisamenti tradimenti*, in L. Guidi, A. Lamarra (a cura di), op. cit., pp. 123-145.

[587] P. Lupo, op. cit., p. 12.

imitazione introduttiva alla vera sessualità, quella con l'uomo, parte del percorso educativo che rende la fanciulla ancora selvaggia una donna adulta e pronta al ruolo di sposa e madre[588]. Anche alcune testimonianze del mondo romano sembrano indicare la validità della concezione tradizionale della sessualità, che vede fondamentale la complementarietà tra un polo attivo e uno passivo. Mentre non è necessario che quest'ultimo sia rivestito da una donna, in quanto anche un ragazzo o uno schiavo potevano interpretare la parte femminile nel coito, il ruolo attivo non poteva competere ad altri che ad un uomo: così la storia d'amore tra due fanciulle, Iphis e Jante, narrata da Ovidio nelle *Metamorfosi*, non avrebbe mai potuto diventare reale – "che due fanciulle potessero amarsi era cosa prodigiosa, inaudita, sconosciuta non solo fra gli esseri umani ma in tutto il creato", realizzava Iphis – se la madre della ragazza non avesse implorato la dea Iside per un miracolo. Il miracolo accadde: Iphis si trasformò in ragazzo, e poté così amare la sua bella Jante[589]. Anche altre opere della letteratura latina sembrano far rientrare l'amore tra donne nel registro dell'impossibilità, e non in quello della colpevolezza. Proprio perché non si sapeva se considerarli veri rapporti, visto che una delle due donne doveva supplire alla mancanza dell'uomo, questi erano al massimo considerati disdicevoli, per l'emulazione e l'impudica trasgressione al dovere della donna che tali rapporti prevedevano, ma privi di conseguenze sul piano sociale e legale[590].

Persino nella Toscana del XV secolo, dove pure nel 1432 era stata istituita una magistratura, quella degli Ufficiali di Notte, con l'incarico precipuo di perseguire l'omosessualità, e dove la cultura e il pubblico erano sensibili agli attacchi portati all'omosessualità nelle piazze e nelle chiese (ad esempio tramite le prediche e i sermoni infuocati di Bernardino da Siena o del Savonarola, il quale incitava gli Otto di Guardia a vigilare e a punire duramente i rapporti scandalosi degli uomini con gli uomini e delle donne con le donne – "io vorrei vedere che voi facessi uno bel fuoco, dua o tre, là in piazza, di questi soddomiti o maschi o femine"), l'omosessualità femminile veniva sanzionata solo molto di rado[591]. Il *crimen pessimum* della sodomia, così diffuso a Firenze, era addirittura indicato col verbo *florenzen* in Germania, e conosciuto genericamente come "vizio italiano"[592]: le donne della Toscana, poi, sembravano essere particolarmente inclini a questo

---

[588] Ibid., pp. 21, 24, 52; l'autrice sostiene che dei rapporti sessuali riconosciuti istituzionalmente, come quelli maschili delle eterie e quelli femminili dei tiasi, siano tali perché "creano ed esprimono relazioni sociali all'interno di un gruppo che si struttura sulla base di reciproci legami fra i componenti, in vista di funzioni sue proprie e considerate di pubblica utilità". L'eros iniziatico diventa qui "simbolo di affiliazione e rigenerazione spirituale", "segno del vincolo contratto con gli aderenti del gruppo con cui si condividono prerogative e da cui si viene accolti e integrati come eguali". Non c'è ragione, secondo la Lupo, di ritenere che questo valga solo per le comunità maschili e che, invece, quando si tratta di donne, l'amore reciproco conti soltanto in funzione di future relazioni esterne al gruppo (p. 72).

[589] Ibid., p. 96.

[590] Ibid., p. 110.

[591] Ibid., pp. 187-188 e M. J. Rocke, op. cit.

[592] Vedi anche AA. VV., *Italy's Eighteenth Century. Gender and Culture in the Age of Grand Tour*, edito da Paula Findlen, Wendy Wassyng Roworth, Catherine M. Sama, 2009, p. 28: "la percezione, di

vizio, come testimonia un testo della scuola medica napoletana di fine ‘200 secondo il quale fra tutte le donne erano quelle toscane le più *vitiate hoc peccato sodomitico*, e soprattutto le vedove e le mogli dei mercanti, i quali rimanevano impegnati per lunghi periodi all’estero. Simone da Cascia ha lasciato inoltre una testimonianza particolarmente eloquente riguardo i costumi delle donne fiorentine: “sono adultere, e se non tradiscono il letto dei mariti, non esitano a tradire la natura. Abbandonato ogni ritegno femminile, alcune vogliono imitare gli uomini, si tagliano i capelli, si vestono in modo ridicolo, tanto che sembrano ragazzetti invece che donne”[593]. Eppure, nei documenti sopravvissuti degli Ufficiali di Notte non vi sono tracce di casi di amori fra donne, e anche quando – come nella Firenze del Savonarola – l’omosessualità femminile veniva esplicitamente condannata dalla legge come reato oltre che come peccato, la sanzione della sodomia femminile, omologata teoricamente a quella maschile, non ha trovato un riscontro effettivo nella pratica.

Quello fiorentino comunque rappresenta un caso raro di codificazione del reato dell’omosessualità femminile, e sembra avere un solo precedente (un’ordinanza dell’Impero Germanico del 1342), mentre per l’omosessualità maschile si trovano già al tempo di Giustiniano trasposizioni giuridiche delle prescrizioni morali del Cristianesimo. Alonso Tostado, vescovo di Avila del XV secolo, che riprende gli insegnamenti dell’apostolo Paolo, ci fornisce l’esposizione più chiara dei presupposti ideologici alla base della scarsa o nulla rilevanza penale dei rapporti tra donne. Premesso che questi rapporti debbano essere considerati, come quelli tra uomini, un vizio contro natura, essi non possono costituire un grave crimine come quelli del vero e proprio vizio sodomitico (quello tra uomini) almeno per tre motivi: primo, è nel peccato tra uomini e non in quello tra donne che cessa di essere rispecchiato quell’ordine gerarchico tra i sessi, legittimato e significato dall’atto della penetrazione (quantunque l’agente non sia idonea al suo ruolo, nel rapporto tra donne viene conosciuta una donna, che sta senza scandalo in posizione passiva; è sconvolgente invece che nel rapporto tra uomini uno dei due debba subire il ruolo passivo, il che va a turbare l’ordine naturale); secondo, solo nel rapporto tra uomini il coito è completo, e questo “insozza l’immagine di Dio”, mentre le donne non potendo raggiungere l’orgasmo tra di loro, secondo le credenze dell’epoca, si uniscono soltanto perché spinte da un eccesso di libidine, da un “disordine del loro desiderio” destinato però a rimanere frustrato (questo spiegherebbe perché i rapporti tra donne siano più rari di quelli tra uomini, perché i primi, cioè, non portano alla soddisfazione del desiderio); terzo, poiché non è dato orgasmo, il rapporto tra donne non può portare come conseguenza la dispersione del seme e la violazione, quindi, dell’intenzione procreativa insita nell’atto sessuale. Anzi, il vizio femminile può addirittura favorire la procreazione, perché il coito tra donne può eccitare la libidine della donna e

---

lungo periodo, della penisola italiana come di una regione che apertamente tollerava, se non attivamente promuoveva, l’omosessualità” era ancora diffusa nel ‘700.

[593] Citato in P. Lupo, op. cit., pp. 178-179.

incitarla “a ricercare il modo per potersi soddisfare”, che può essere soltanto con l’uomo. Poiché è rara, non impedisce la procreazione e non infama né la natura né la società, l’omosessualità femminile non viene sanzionata con pene specifiche né dalla legge divina né da quella degli uomini[594].

In seguito, ad ogni modo, il reato fra donne iniziò a comparire in alcune legislazioni: nello statuto del 1494, ricordato prima, e nei bandi del 1513 e del 1542 (quest’ultimo prevedeva una pena pecuniaria di 50 scudi d’oro) della Repubblica di Firenze e nella *Carolina* promulgata nel 1532 da Carlo V (che prevedeva la pena di morte)[595]. Nei rapporti tra donne, sembra da condannare soprattutto l’utilizzo di uno strumento materiale per l’emulazione della penetrazione attuata dall’uomo: i giuristi Prospero Farinacci e Francesco De Angelis, come lo spagnolo Antonio Gomez, ritengono che la donna che faccia uso di tali strumenti meriti la morte, mentre per il solo sfregamento, senza penetrazione, la punizione deve consistere in una pena corporale più lieve. Per Ludovico Maria Sinistrati, invece, illustre giurista del XVII secolo, l’utilizzo di strumenti nel coito non poteva portare ad una *sodomia perfecta*, in quanto non poteva darsi la *coniunctio* dei due corpi in una sola carne, la quale si realizza soltanto attraverso il membro virile che congiunge il corpo maschile a quello femminile.

Comunque sia, la disputa sulle “tribadi con strumento” era, alla metà del ‘500, destinata a spegnersi: nel 1559 Realdo Colombo rivendicava infatti la scoperta della clitoride, “il membro delle donne” (e la *dulcedo Veneris*, fonte del piacere femminile), e questa sarebbe andata a sostituire gli “strumenti inanimati” nell’atto penetrativo che avrebbe simulato la relazione della donna col maschio. Il tribadismo sarà da allora concepito in chiave naturalista, legato cioè necessariamente al corpo, e la questione sul cosa facessero le donne da sole e come potessero congiungersi sarebbe stata dominata dal dibattito sulle mostruose clitoridi, le ermafrodite e le false ermafrodite. Nonostante l’interesse etico e scientifico che gli amori tra donne suscitavano, e le norme così aspre che erano state introdotte nel XVI secolo, i tribunali sembrarono continuare ad occuparsi molto poco delle relazioni tra donne: la Lupo riferisce che per tutto il periodo dell’età moderna sono documentate cinque o sei condanne a morte, ma di queste forse soltanto due furono dovute all’atto sessuale. Un caso è quello raccontato dal giurista Antonio Gomez, che riporta la condanna al rogo di alcune monache colpevoli di sodomia e di utilizzo di strumenti; in un altro caso, relativo ad una donna di Ginevra fatta morire per annegamento (1568), si trova, insieme al “crimine contro natura”, il reato grave del linguaggio blasfemo (non sappiamo quindi se fu proprio la bestemmia a decretare la condanna a morte dell’imputata oppure se questa sarebbe stata formulata comunque). Gli altri casi riguardano donne che si travestivano da uomo. Una era una prostituta di Speyer, condannata all’annegamento nel 1477 per recidiva nel crimine contro

---

[594] Ibid., pp. 196-198.
[595] Vedi P. Lupo, op. cit., p. 199 e D. Danna, op. cit., pp. 74-78.

natura, un'altra era una donna di Fontaines, sposata ad una ragazza e mandata al rogo nel 1536; un'altra ancora, la francese Mary, fu impiccata nel 1580, per aver sposato anch'essa una ragazza. L'ultimo processo per sodomia contro donne, del quale non si conosce l'esito, si trova nel 1721, a proposito della donna travestita Catharina Linck, della Sassonia, imputata di essersi sposata più volte con altre donne e di aver utilizzato uno strumento per il coito. Anche altri processi conclusisi con la prigione o con l'esilio, che interessano il '600 e il '700 e l'accusa di sodomia, riguardano esclusivamente donne travestite, che nel corso della loro vita si erano sposate con altre donne e avevano adottato un'identità sociale maschile: l'accusa di atti contro natura veniva allora di conseguenza, ma non perché il travestimento costituisse l'indizio di uno stato di cose altrimenti insospettabile, quanto piuttosto perché emulando l'uomo, attraverso l'abito e la nuova identità, la donna travestita andava a far emergere il problema dell'usurpazione delle prerogative maschili e di un ruolo che non poteva competerle, di cui l'amore con un'altra donna (consumato attraverso l'utilizzo di un pene artificiale o del "pene femminile") costituiva una parte importante[596]. Quasi sicuramente, gli elementi che avevano determinato la condanna a morte erano stati la profanazione del sacramento del matrimonio e il reato di frode perpetrato in abito ed identità maschili.

Per Paola Lupo, in conclusione, la condanna più dura e più esplicita degli amori fra donne non è stata pronunciata né dalla chiesa né dai tribunali dello stato, bensì dal popolo della rivoluzione francese: il 2 settembre 1792 infatti, il corpo di una certa Marie-Thérèse de Lamballe, decapitato e mutilato degli organi sessuali, era stato trascinato dalla folla per le vie di Parigi, fin sotto la finestra della prigione di Maria Antonietta. Una delle accuse più frequenti dirette contro la regina, dall'inizio della rivoluzione, era stata quella di tribadismo. Questo vizio, si diceva, era molto di moda nella Parigi di fine Settecento, associato al potere e all'indipendenza della donna quando attribuibile alle dame e alle ballerine, mentre per le popolane, la tendenza al saffismo veniva legata alle connotazioni mascoline, al transvestismo, ai sospetti di ermafroditismo e all'opera delle depravazione che corrompeva il sesso femminile. Quello che venne accusato e punito senza pietà, della regina e delle sue amiche, non fu in definitiva il rapporto sessuale contro natura, ma il potere e l'indipendenza femminile a cui questo appariva legato[597]. Come in precedenza, dunque, il problema di fondo riguardava i confini dello spazio in cui la donna poteva legittimamente muoversi, e l'interpretazione dei comportamenti "contro natura" di certe donne come usurpazioni di un potere naturale maschile.

Il tribadismo, abbiamo visto attraverso i casi delle donne che finirono giustiziate, poteva spesso essere legato al transvestismo. È vero che vi furono donne accusate di tribadismo

---

[596] Casi citati in P. Lupo, op. cit., pp. 203-206 e D. Danna, op. cit., pp. 80-83.
[597] P. Lupo, op. cit., p. 277.

che non ricorsero al travestimento da uomo nella frequentazione delle donne o nella vita quotidiana, come è vero che, ad esempio nei casi francesi riportati da Steinberg[598], non tutte le donne travestite fermate dalla polizia risultarono attratte da persone dello stesso sesso (anzi, la maggior parte delle donne travestite risulta accusata di aver intrattenuto relazioni scandalose con clienti di sesso maschile o amanti uomini). Secondo Rudolf Dekker e Lotte van de Pol, però, una spiegazione più profonda del travestimento di certe donne, aldilà delle contingenze di carattere economico o patriottico che di certo esercitarono una certa influenza sulla decisione di vestirsi da uomo, deve tenere conto di motivi di natura psico-sessuale; si deve inoltre ricordare che il transvestismo, insieme al fenomeno delle amicizie romantiche, rappresentava tra '700 ed '800 una forma culturale a disposizione delle donne che intendevano esplorare le relazioni omosessuali[599]. Accanto a quelle donne che si travestirono per poter accedere in quegli spazi maschili dove esse avrebbero potuto ritrovare il marito disperso (ad esempio nell'esercito o sulle navi), e a quelle che attraverso il travestimento poterono proteggere la verginità, come le sante travestite e le vergini guerriere, occorre dunque ricordare quelle donne, che oggi chiameremmo omosessuali o transessuali, per le quali l'abito maschile rivestiva un significato più profondo del mero camuffamento della propria femminilità. Per quanto riguarda il bisogno transessuale dell'abito maschile come elemento che, tra gli altri (identità sociale maschile, ruolo performativo di genere maschile), viene adottato per poter rispondere a delle istanze profonde che riconoscono come maschile la propria vera natura, ci siamo avvicinati, attraverso il caso dell'olandese Maria Van Antwerpen[600], all'angoscia di genere che può portare l'individuo al cambiamento di genere sessuale attraverso i vestiti e l'immagine sociale.

L'omosessualità consiste invece in un orientamento sessuale verso individui dello stesso sesso, un orientamento che può anche essere assente nei transessuali, che fondamentalmente desiderano che la propria immagine e il proprio corpo si conformino a ciò che la consapevolezza di sé ritiene la natura autentica. Per l'omosessuale, l'immagine sociale di sé può rimanere quella che è, maschile o femminile, e possono perciò non comparire quelle necessità del travestimento completo, della "performance travestita" e del nome maschile che rappresentavano per il transessuale, in un'epoca che ancora non poteva fornire all'individuo la possibilità di dotarsi di un corpo dell'altro sesso, i soli mezzi a disposizione per la metamorfosi di genere. Ciò non esclude, tuttavia, che una donna omosessuale potesse sentirsi più a suo agio in un abito maschile, in un'occupazione

---

[598] S. Steinberg, op. cit., pp. 40-47.
[599] Judith R. Walkowitz, *Sessualità pericolose*, in Georges Duby, Michèlle Perrot (a cura di), "Storia delle donne. L'Ottocento", Laterza, Bari, 2002, pp. 405-441
[600] Vedi capitolo 1, p. 55 e seguenti.

maschile o in atteggiamenti e comportamenti che secondo le distinzioni di genere coeve venivano considerati di tipo maschile.

Per Dekker e Van de Pol, abbiamo visto[601], in una cultura fallocentrica che considerava la relazione di tipo eterosessuale la sola possibilità di congiunzione tra due persone, il travestimento da uomo sarebbe addirittura stato considerato fondamentale dalla tribade, in quanto avrebbe rappresentato quel passo dal significato psicologico che poteva giustificare la possibilità della relazione con un'altra donna. Il desiderio per una persona dello stesso sesso si trasformava dunque in un problema di genere: l'amore e la passione per una donna erano visti come qualcosa che poteva essere provato soltanto da un uomo, e di conseguenza una donna poteva pensare "se io desidero una donna, devo essere un uomo"[602]. Non a caso, una volta adottato l'abito maschile, potevano avere luogo gli incontri sessuali tra la donna travestita ed un'altra donna che invece rimaneva tale (poteva anche avvenire che l'intercorso sessuale fosse iniziato prima, ma sembra che il travestimento apportasse comunque dei benefici: nel caso della relazione tra Hendrickje Lamberts e Trijintje Barents, la seconda aveva dichiarato che dopo che la *partner* aveva deciso di prendere l'abito maschile la loro vita sessuale era decisamente migliorata), e la relazione poteva ufficializzarsi nella forma del matrimonio: su questo insisteva la donna travestita, non per ingannare l'amata, come invece in tribunale il giudice e talvolta la donna "passiva" cercavano di dimostrare per punirla, ma come logica conseguenza, da un lato, dell'assenza di un ruolo riconosciuto dalla società alla lesbica, e, dall'altro, della tradizione del transvestismo femminile, che le offriva la soluzione per cambiare di genere.

L'invenzione dell'omosessualità.

Fino alla fine del '700, insomma, per la medicina, per la società e per le stesse donne coinvolte, sembra che l'esistenza di desideri di tipo sessuale di una donna "normale" (che non fosse cioè reputata ermafrodita o dotata di una super clitoride) per un'altra donna fosse ritenuta inconcepibile. Il sesso poteva essere soltanto di tipo eterosessuale, da attuarsi esclusivamente con la penetrazione vaginale della donna passiva, che avvenisse attraverso

[601] Vedi p. 58.

[602] R. Dekker, L. C. van de Pol, *The Tradition…*, cit., p. 57; vedi anche N. Milletti, op. cit., pp. 27-28: ancora nel 1926 la contraddizione dell'omosessualità (contraddizione perché per il paradigma eterosessuale secondo cui il desiderio era naturalmente indirizzato a persone del sesso opposto, risultava impossibile che un individuo di un determinato sesso potesse provare desiderio per un altro dello stesso sesso) veniva spiegata ipotizzando che il vero genere dei soggetti fosse quello che, nel suddetto paradigma, risultava corretto. Chi ama le donne non può essere che uomo, spiegava Ferdinando de Napoli della facoltà di medicina di Bologna. Egli distingueva inoltre tra tribadìa (perversione, atto compiuto da donne che possono apparire come quelle "normali"; sono dette anche pseudo-omosessuali o omosessuali acquisite o false) e omosessualità (inversione congenita, "grave anomalia psicosessuale" facilmente individuabile nella realtà a causa dall'aspetto mascolino della donna omosessuale vera).

il pene di un uomo o quello artificiale (lo strumento inanimato delle tribadi della prima età moderna) o di carne (la clitoride della tribade intersessuata dei secoli XVII-XVIII) di una donna. Non esisteva dunque neanche la possibilità dell'omosessualità, neppure di quella maschile: prima del '700 il peccato e il reato di sodomia (maschile) si riferivano infatti ad un comportamento considerato contro natura e colpevole, che tuttavia rimaneva appunto un comportamento, un atto in cui molti uomini potevano incappare, ma che non costituiva il fondamento di una individualità omosessuale o di un "tipo" omosessuale. L'atto di tipo omosessuale maschile, infatti, rappresenterebbe un comportamento rintracciabile in tutte le società che hanno presentato differenziazioni degli individui per genere ed età: per l'antica Grecia e la Firenze rinascimentale ad esempio è documentata l'esistenza di uomini adulti che avevano relazioni sessuali sia con donne che con ragazzi che nel coito rivestivano il ruolo passivo[603]. Sarà a partire dalla fine del '600 (dapprima per l'Inghilterra) che apparirà un nuovo modo di organizzare il desiderio di tipo omosessuale, che non comprenderà più "l'amore efebico" degli uomini adulti per i ragazzi e che ricondurrà tale desiderio ad una minoranza ben delimitata di uomini effeminati (i cosiddetti *mollies*, dal termine che anteriormente designava le prostitute). Dal '700 comparirà quindi nell'Europa nord-occidentale una minoranza di uomini adulti omosessuali, con comportamenti, gestualità, modo di parlare e abbigliamento effeminati, il cui desiderio è esclusivamente rivolto ad altri uomini: una sorta di terzo genere ("sodomites"), afferma Trumbach, che troverà come controparte femminile la minoranza delle lesbiche (donne mascoline) riconosciuta alla fine del '700.

Prima di allora, si presumeva che gli uomini, ma anche le donne secondo l'autore, potessero nutrire desideri diretti sia ad individui del sesso opposto che dello stesso sesso, senza che ciò determinasse l'affermazione di sé come appartenente ad un genere diverso da quello di nascita. Soltanto la sessualità passiva negli uomini e l'attività sessuale delle donne che con uno strumento o con la clitoride potevano penetrare un'altra donna, potevano mettere in pericolo la stabilità di genere: tali individui, insieme agli ermafroditi, rappresentavano una minaccia, perché oltrepassavano continuamente il confine attivo/passivo che definiva il genere e differenziava il genere maschile da quello femminile. Da tre tipi di sesso (maschile, femminile, ermafrodita) a cui corrispondevano due generi (maschile e femminile), si stava passando così, lungo il XVIII e il XIX secolo, a due tipi di sesso (maschile e femminile) cui potevano corrispondere tre generi (uomo, donna e sodomita – poi "omosessuale")[604]. Con l'invenzione del termine "omosessuale" alla metà dell'800, l'eterosessualità o l'omosessualità di un individuo (l'orientamento sessuale), che in

[603] Randolph Trumbach, *Heterosexuality and the third gender in Enlightenment London*, in *Sex and the gender revolution*, Vol. I, Chicago University Press, Chicago, London, 1998.
[604] Ibid., pp. 8-9.

precedenza era un comportamento che, tra gli altri, esprimeva la personalità della persona, sarebbe divenuta sempre più un dato stabile e fermo su cui fondare l'identità.

Saranno delle personalità impegnate a favore degli omosessuali, come il giurista austriaco Karl Heinrich Ulrichs e lo scrittore e giornalista austro-ungherese Károly Mária Kertbeny, a porre il problema, alla metà dell'800, di una rivisitazione della spiegazione dell'omosessualità: entrambi volevano dimostrare che questa non era né un peccato, né un crimine, né una malattia, bensì una caratteristica innata dell'individuo, una sorta quasi di enigma della natura. Ulrichs tentò da parte sua di scardinare la nozione di una dicotomia dei sessi, proponendo al suo posto un sistema di stadi intermedi (come quello dell'uranista – uomo con qualità psichiche femminili) tra i poli del maschile e del femminile, un'idea poi ripresa dal medico tedesco Magnus Hirschfeld che parlerà di un vero e proprio "terzo sesso" costituito dagli omosessuali. Kertbeny coniò invece (1869) i termini di omosessuale ed eterosessuale, utilizzando il latino *sexualis* e le parole greche *omoios* (uguale) e *heteros* (altro), dando vita a dei neologismi che inizialmente furono utilizzati solo nel gergo specializzato di medici e sessuologi, per poi passare lentamente, verso la fine del XIX secolo, all'uso comune. Anche Hirschfeld si mosse a difesa dei diritti degli omosessuali, fondando nel 1897 il Comitato scientifico umanitario di Berlino, impegnato nelle ricerche sulla sessualità e nella propaganda per la fine della criminalizzazione dell'omosessualità: per il medico tedesco la differenza dell'orientamento sessuale degli uranisti era intrinseca, immutabile e biologica (legata a caratteristiche dell'altro sesso di tipo mentale, riconosciute in un periodo successivo di tipo ormonale) e non poteva che essere accettata; non si trattava di una libera scelta, moralmente discutibile, dell'individuo, ma di un tratto naturale ed essenziale che non poteva né doveva venire represso[605].

Queste personalità del primo movimento di difesa degli omosessuali cercheranno dunque di rivendicare per loro un posto nell'ordine naturale delle cose: ma mentre l'identificazione di ciò che è naturale con ciò che è morale poteva essere un argomento efficace contro le discriminazioni portate dai dogmi della religione e dalla legge nei confronti degli omosessuali, la stessa argomentazione non poteva esserlo nell'opera di convinzione di coloro (come gli eugenisti e i positivisti) che consideravano le differenze naturali (genetiche) basate su una gerarchia di valori. L'omosessualità potrà allora, sì, essere considerata qualcosa di naturale, ma di un naturale che si è degenerato in una perversione. Tutto ciò che nelle pratiche sessuali non sarà finalizzato alla procreazione diverrà una perversione[606], e nel caso dell'omosessualità, un'identità sessuale (nasce l'individuo omosessuale moderno,

[605] D. Danna, op. cit., pp. 272-274.
[606] Sulla psichiatrizzazione delle sessualità periferiche e la trasformazione del libertino nel perverso vedi Francesco Saba Sardi, *La perversione inesistente, ovvero il fantasma del potere*, La Salamandra, Milano, 1977; Mario Galzigna, *Lo psichiatra e il libertino*, in Silvia Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Bari-Roma, 1995, e Mario Galzigna, *La malattia morale. Alle origini della psichiatria moderna*, Marsilio, Venezia,1989.

dall'identità alternativa a quella eterosessuale); il territorio del sesso allora non sarà più posto solo sul registro del peccato e della trasgressione, ma sotto il regime del normale e dell'anormale[607].

L'invenzione dell'omosessualità, e precisamente dell'omosessualità come malattia, è perciò, forse, un altro esempio della storicità di una forma morbosa[608]. Prima dell'800 cioè, non sarebbero state presenti le condizioni fondamentali, all'interno del sapere medico e della cultura, per il costituirsi del desiderio omosessuale come elemento fondante l'identità individuale, e, per quanto ci interessa qui, come patologia. Nella seconda metà dell'800 invece, emerse un'altra "nicchia ecologica", caratterizzata dal concatenamento di un numero elevato di elementi diversi che funzionarono come "riparo stabile" per la manifestazione patologica[609]: si costituì il terreno fertile, dal lato del sapere psichiatrico e della "cornice diagnostica" e da quello del contesto sociale e culturale (in particolare nel sistema dei valori e negli *standard* di comportamento)[610], per la costruzione della malattia dell'omosessualità. L'800 interpretò dunque il comportamento omosessuale in un modo diverso rispetto al '700, prima di tutto perché lo ridefinì, come aspetto basilare e originario dell'identità *diversa* dell'individuo omosessuale, e poi perché lo riconobbe come un'anomalia patologica, da inserire nel complesso delle forme morbose di tipo psico-sessuale.

Il comportamento ambiguo, agli occhi dei contemporanei, che Rosa Stantelli aveva tenuto con altre giovani carcerate alle Stinche[611], aveva infatti provocato una reazione, da parte del medico e dell'Auditore, storicamente tipica, figlia della seconda metà del '700: ermafroditismo e tribadismo erano i grandi sistemi medico-culturali a disposizione del sapere per la comprensione e la spiegazione dei casi di non coincidenza tra sesso e genere, e a quell'orizzonte aveva guardato il medico per avere una risposta. Un secolo dopo, invece, Rosa Stantelli sarebbe probabilmente diventata uno dei casi clinici della *Psychopathia sexualis* di Richard von Krafft-Ebing, dai gusti e i comportamenti simili a certe donne i cui casi sono inseriti sotto la voce "omosessualità pura e semplice"[612]. Possiamo riconoscere allora qualcosa di Rosa nell'esperienza di una certa donna-uomo dal passo e le maniere maschili, che amava fumare e bazzicare i caffè[613]; in quella di una giovane berlinese che frequentava le bische e i "locali pubblici della società equivoca" e che una volta fu presa, per

[607] A. Pirri, op. cit., p. 133.
[608] Altre forme patologiche "transitorie", che cioè esistono soltanto a partire da una certa epoca e da un certo luogo e poi scompaiono o sono assenti in altre epoche e in altri luoghi, sono state il "determinismo ambulatorio" (Ian Hacking, *I viaggiatori folli. Lo strano caso di Albert Dadas*, Carocci, Roma, 2000) e l'isteria (Vinzia Fiorino, *L'isteria: una questione di "coscienza". Esempi dal manicomio di San Lazzaro di Reggio Emilia*, in Riccardo Panattoni (a cura di), *Lo sguardo psichiatrico. Studi e materiali dalle cartelle cliniche tra Otto e Novecento*, Mondadori, Milano, 2009, pp. 229-240).
[609] I. Hacking, op. cit., p. 23.
[610] V. Fiorino, *L'isteria…* cit., p. 229.
[611] Vedi pp. 137-138.
[612] *Biografie sessuali. I casi clinici dalla Psychopatia sexualis di Richard von Krafft-Ebing*, Neri Pozza, Vicenza, 2006.
[613] Ibid., p. 404.

l'abbigliamento e i capelli corti, per un uomo travestito[614]; o in quella di una signorina X., che fumava e beveva, e che nel rapporto sessuale voleva rivestire sempre il ruolo maschile[615] .

L'opera del neuropsichiatra austriaco, del 1886, è uno dei testi fondamentali per avvicinarsi alla svolta dell'800 sulla definizione della malattia omosessuale e sul riconoscimento delle patologie sessuali. Il medico cercava appunto di spiegare i fenomeni morbosi della vita sessuale (compreso il desiderio omosessuale, detto "istinto sessuale contrario") relazionandoli alle condizioni fisiche, ad un'anormalità, per esempio, dello sviluppo embrionale causata da degenerazione genetica, la quale si presentava come causa di altri fenomeni quali nevrosi, psicosi, e alcolismo, che contraddistinguevano spesso gli invertiti. Anche per Krafft-Ebing l'omosessualità non rappresentava né un crimine né un vizio, ma un naturale errore genetico di cui i "normali" avrebbero dovuto avere compassione.

In tema di perversioni sessuali, l'inglese Havelock Ellis e il suo *Sexual Inversion* del 1896 ebbero un'influenza ancora superiore a quella di Krafft-Ebing nell'ambiente scientifico e nella cultura in generale. Anche per l'inglese l'omosessualità costituiva un'inversione legata a caratteristiche congenite, anche laddove ci si trovasse di fronte a casi di cosiddette "invertite acquisite", che divenivano omosessuali soltanto perché sedotte da una lesbica, o a causa di un'ipersessualità che non riuscivano a soddisfare col marito. Per Ellis il virilismo congenito – la causa biologica – si sarebbe in seguito associata ad esperienze biografiche fondamentali, come la separazione dei sessi nelle scuole, la seduzione da parte di un'omosessuale o una delusione d'amore eterosessuale, che avrebbero portato allo scoperto l'anormalità biologica della lesbica[616]. Alla virago fisica, la lesbica dall'aspetto mascolino, dotata o meno di super clitoride, si affiancava ora la virago psichica, fisicamente donna in tutto ma dalle caratteristiche psichiche maschili, come la propensione all'attività in amore, la passione per gli esercizi fisici, la caccia, la guerra, gli abiti e i vizi maschili (le carte, il fumo, il bere): una donna più pericolosa di quella spiccatamente mascolina, perché poteva confondersi tra le donne normali e risultare meno controllabile[617].

[614] Ibid., pp. 406-407.
[615] Ibid., pp. 408-409.
[616] Sulla perversione omosessuale: D. Danna, op. cit., pp. 279-291, V. Bullough, B. Bullough, op. cit., pp. 204-207.
[617] D. Danna, op. cit., p. 306.

2.2. La condizione femminile, le creature ambigue e lo sguardo di Rosa.

Disagi identitari e attraversamenti di genere.

I corpi ambigui degli ermafroditi e delle donne travestite (riconosciute come tali) hanno rappresentato, nei secoli XVI e XVII, un fenomeno dalla portata perturbante e disorientante, per il fatto che, attraverso l'ambiguità delle apparenze, essi andavano ad avvolgere il "nucleo semplice", possiamo dire, dell'appartenenza individuale (riconosciuta dall'esterno come chiaramente maschile *o* femminile) di un qualcosa di strano e di confuso, che richiamava la possibilità della complementarietà del maschile *e* del femminile in un unico individuo, in luogo della loro sempiterna opposizione. Questo qualcosa andava infatti a minare la coincidenza, socialmente necessaria e culturalmente costruita, tra "identità biologica" e "ruolo di genere", legandosi all' "identità di genere" – la percezione individuale del sé come appartenente alla categoria femminile e/o a quella maschile - che nelle due tipologie dell'ambiguità (gli ermafroditi e le travestite), si inseriva come terzo elemento, insieme appunto all'identità sessuale derivante dalla nascita e all'insieme delle aspettative culturali del comportamento (la condotta che la società reputava adatta per la femmina e per il maschio[618]), interrompendo la loro consequenzialità.

Le donne travestite, e talvolta gli ermafroditi, avevano eletto come strumento privilegiato della manifestazione del proprio disagio di genere un elemento che, contrariamente al valore superficiale che comunemente si può riconoscergli, in Antico Regime conservava sicuramente una certa potenza semiotica[619]: l'abito. L'abito, allora, è da intendere come un qualcosa che non si esaurisce nel significato di mero vestiario, ma che richiama la portata simbolica del vestimento (che collega l'indumento ad un sistema di valori che riflettono le concezioni sociali e sessuali) e il significato ulteriore del termine, come *habitus*, insieme di abitudini, portamenti e comportamenti che si collegano ai ruoli codificati e condivisi del maschile e del femminile.

Come Orlando, protagonista dell'omonimo romanzo di Virginia Woolf del 1928, queste donne conobbero le sembianze femminili e quelle maschili, esperendo in prima persona la potenza dell'abito e delle apparenze:

> per quanto possa apparire una semplice inezia, gli abiti svolgono una funzione […] Essi cambiano la nostra visione del mondo, e la visione che ha il mondo di noi. […]

---

[618] Per concetti di "ruolo di genere" ed "identità di genere": Suzanne J. Kessler, *La costruzione medica del genere: il caso dei bambini intersessuati*, in Simonetta Piccone Stella, Chiara Saraceno (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 95-117; John Money, Patricia Tucker, *Essere uomo, essere donna. Uno studio sull'identità di genere*, Feltrinelli, Milano, 1980.

[619] Vedi ad esempio sulla potenza dell'abito: capitolo 1, pp. 35-36, 40, 42-43, ecc.

> Così appare molto fondata l'opinione che sono gli abiti a portare noi e non noi a portare loro[620].

L'adozione impropria dell'abito dell'altro sesso poteva diventare pericolosa, in quanto mascherava la differenza visibile tra i sessi: il travestimento "è una frode che sposta i segni esteriori d'appartenenza dell'individuo e li distacca dai loro referenti abituali, disgiunge l'ordine biologico dei corpi dai segni esteriori che sono legati a questo ordine biologico"[621], rivelando perciò che certi segni, apparentemente inscindibili dal corpo sessuato, sono in realtà separabili e artificiali.

Attraverso l'abito dell'altro sesso, una donna poteva accedere agli spazi tradizionalmente preclusi al femminile, quando l'adozione dell'abito fosse avvenuta nel contesto di un travestimento completo, che servisse a celare la propria femminilità e a costruire un'identità sociale di tipo maschile. La donna non solo adottava l'abito maschile, ma anche gli elementi che il ruolo di genere maschile prevedeva (e che abbiamo visto attraverso le storie delle donne travestite dell'età moderna: comportamenti, gestualità, attività[622]), dando il via ad un'impersonazione maschile a tutto tondo, che faceva passare la donna, agli occhi della società, per un uomo. Con le storie delle *passing women* possono insomma trovare conferma e smentita rispettivamente i proverbi "l'apparenza inganna" e "l'abito non fa il monaco".

Con l'avvicinamento alle esperienze di Rosa Stantelli, della femmina-uomo siciliana[623], della leggendaria o storica Moll/Mary Frith, di Giovanna d'Arco, e delle donne che potevano trovarsi in abito maschile per le strade di Londra e di Parigi tra '500 e '700, viene a delinearsi una questione diversa rispetto a quella delle *passing women*. Queste ultime, infatti, seguendo una precisa volontà di trasformazione, erano riuscite a diventare uomini, attraverso un cammino che aveva compreso l'azione radicale e disgregatrice del fare *tabula rasa* di tutto ciò che aveva contraddistinto la propria vita precedente e quella ugualmente radicale, ma di segno positivo, dell'adozione di un nome e di un'identità maschili. Le altre, invece, scelsero o accondiscesero per qualche motivo a vestirsi da uomo, rimanendo però donne, riconosciute come tali per tutto il tempo del loro travestimento, ponendosi nella condizione particolare della "donna travestita da uomo". La differenza è fondamentale, perché le *passing women*, durante il tempo del loro mascheramento, a volte fino alla morte, vivevano come uomini, si relazionavano con l'esterno come uomini, erano viste dal mondo come uomini. Le altre, invece, dovettero travestirsi – in un modo possiamo dire incompleto, senza cioè mascherare la propria originaria identità e senza assumerne, al posto di quella,

---

[620] Virginia Woolf, *Orlando*, 1928.
[621] S. Steinberg, op. cit., p. 129.
[622] Vedi, ad esempio, pp. 33-34.
[623] Vedi oltre, p. 184 e seguenti.

una nuova - per ragioni in parte diverse da quelle che spinsero le donne a rinascere uomini. L'identità di genere, infatti, oltre a riguardare la percezione del sé come uomo o come donna, include un personale giudizio del "livello di conformità dell'individuo alle norme sociali della mascolinità e della femminilità"[624]: una donna che si sentisse, secondo un modo di una certa importanza, non conforme a quello che la società aveva prescritto come tipicamente femminile, poteva giungere, in un sistema che separava nettamente il genere maschile da quello femminile, ad adottare qualcosa che invece era riconosciuto come tipicamente maschile, e risolvere così il proprio disagio di genere. L'abito, il portamento, la scelta della professione, l'orientamento sessuale costituivano quei simboli del genere che permettevano immediatamente di definire il ruolo di genere della persona, e rappresentarono proprio gli ambiti in cui una donna poteva operare per costruire la propria identità di genere diversa da quella della femminilità generalmente condivisa. Il moderno termine di *cross-gendered* si riferisce anche a queste donne: il termine designa infatti sia coloro che non si riconoscono nel proprio genere di appartenenza biologica ed arrivano a trasformarsi in un membro di quello opposto (come le *passing women*), sia coloro il cui comportamento non è totalmente congruente con il ruolo e le aspettazioni che la società in cui vivono comanda. La principale area in cui le persone deviano da quanto le norme sociali si aspettano è l'orientamento sessuale; la seconda è quella dell'espressione del genere che passa attraverso l'abito; infine, una più piccola parte di individui a disagio col proprio genere cerca di raggiungere un'identità permanente e completa come membro del sesso opposto[625].

È qui, nelle storie e nell'immagine delle donne travestite riconosciute come tali che si produce l'ambiguità. Mentre le storie delle *passing women* colpiscono a posteriori, nel momento in cui viene svelata la vera identità di colui il quale si credeva essere un uomo, generando allora, ad esempio, la curiosità e l'interesse, o le domande sul perché una donna aveva dovuto o voluto farsi passare per un uomo, l'esperienza delle donne travestite riconosciute come tali suscita immediatamente l'attenzione e l'interrogazione, nel suo svolgersi e divenire. Queste donne, infatti, con le loro sembianze maschili che si relazionavano e giocavano con un corpo femminile riconosciuto come tale, davano vita ad una sorta di figura che si contrapponeva a quella della femminilità e a quella della mascolinità e che, come una specie di terzo e di ibrido che contemporaneamente partecipasse dei due poli dell'identità sessuale come di nessuno di essi, causava degli spostamenti nel sistema delle coincidenze tra identità biologica, identità di genere e ruolo di genere in un modo diverso, più perturbante e meno leggibile rispetto a quello delle *passing women*. Una donna, biologicamente e socialmente tale, attraverso l'abito e comportamenti e inclinazioni particolari riconosciuti come maschili, o almeno non-femminili, creava così dei

[624] V. Bullough, B. Bullough, op. cit., p. 312.
[625] Ibid., p. 313.

vuoti nelle combinazioni prestabilite dall'ordine normativo, mancate sovrapposizioni e vie di fuga verso assetti nuovi, almeno in possibilità, rispetto al modello di femminilità corrente. Viene così a porsi il problema della costruzione della propria identità e della differenza sessuale, come percezione dell'identità propria e altrui che passa attraverso codici sociali e culturali che consciamente o inconsciamente sono all'opera nella relazione del travestito con se stesso e del travestito con la società.

Conosciamo poche donne che nel passato si travestirono senza separarsi dalla propria identità sociale femminile. Ciò è dovuto, forse, al carattere "incompleto" o temporaneo del loro travestimento – incompleto nel senso che non produce il celamento della propria identità, e quindi neanche il problema giuridico della frode – che veniva percepito come innocuo e non perseguito più di tanto dalle autorità (se non in particolari periodi e contesti, come quello francese del '700): di conseguenza, delle donne che lo adottarono non è stato prodotto un ricordo. O forse, la maggior parte delle donne che sentì strette le costrizioni legate alla condizione femminile preferì abbandonarla, tentando la rinascita in vesti maschili. In ogni caso, questo tipo di travestimento parziale è meno studiato di quello delle *passing women* e pone problemi nuovi di interpretazione, quali la valutazione del grado di consapevolezza, profondità e coscienza della relazione della donna travestita col proprio atto di transvestismo, l'individuazione dei motivi che vi sottostanno, la comprensione dell'esperienza, della visione del mondo e delle relazioni con gli altri vissute da questa donna.

Nel caso delle *passing women* possiamo dire, alla luce delle storie conosciute e presentate in precedenza, che lo scarto avveniva tra l'identità biologica, da un lato, e l'identità di genere/sociale e il ruolo di genere, dall'altro. Nate col sesso femminile, queste donne sentirono di possedere un'identità di genere maschile o decisero di adottare un'identità sociale maschile, per migliorare la propria esistenza o anche soltanto per sopravvivere. Nel primo caso, l'identità sociale maschile era collegata all'identità di genere, poiché si sentiva quella maschile come l'autentica identità di sé (o, almeno, non ci si sentiva a proprio agio in quella femminile) e si cercava di renderla definitiva – "mi sento un uomo, scelgo di provare a farmi passare come tale dalla società". Nel secondo caso, quello ad esempio delle donne che si travestirono per ricongiungersi col proprio amato in guerra o sulle navi, o quelle che si travestirono per poter viaggiare con più sicurezza e proteggere la loro verginità, l'identità sociale adottata, di tipo maschile, era invece indipendente dall'identità di genere, che rimaneva femminile, e si configurava come una scelta legata a motivazioni di "convenienza"; questa identità sociale maschile allora era un'identità temporanea e dal carattere fittizio. Avvertendo la propria natura come maschile, o scegliendo di provare ad adottare un'identità sociale maschile, si poneva infine il problema del ruolo di genere, che non poteva che conformarsi a quella natura o a quella scelta. Così, tutto ciò che la società e

la cultura riconoscevano come maschile veniva fatto proprio dalle donne travestite, che lo sentissero come congeniale a sé o meno, ai fini di un'impersonazione credibile[626].

Le donne travestite da uomo e riconosciute come tali, invece, andarono a costituire con la loro esperienza degli assetti particolari dei tre elementi dell'identità biologica, dell'identità di genere e del ruolo di genere (viene a mancare la categoria dell'identità sociale, poiché queste donne non mostrarono la volontà di farsi passare per uomo e il loro non fu, infatti, un travestimento completo). Partendo, ovviamente, anch'esse da un'appartenenza sessuale femminile derivante dalla nascita, le donne travestite adottarono alcuni elementi e comportamenti riconosciuti dalla società come facenti parte del ruolo di genere maschile. Innanzitutto, i pantaloni e le armi, e la predisposizione all'azione e all'indipendenza. Giovanna d'Arco aveva combattuto in nome della fede riuscendo a ritagliarsi uno spazio in un mondo dominato dal maschile, come quello appunto del campo di battaglia; aveva preso la spada e l'abito maschile, si era tagliata i capelli, ma non si era mai fatta passare per uomo, dando vita, con la sua figura, ad una sorta di essere asessuato o bisessuato, come un angelo, o un essere originario ermafrodito[627]. In un contesto ben diverso e lontano, una certa Antonia Brémont di Livorno, alla metà del '700, veniva condannata all'esilio da parte del Consiglio di Reggenza di Firenze a causa dell'usurpazione di queste prerogative maschili e della condotta scandalosa: ella infatti si faceva "lecito di andar vestita per la città in abiti da uomo cingendo la spada, facendosi vedere spesso a cavallo in tale abito galoppando per la città"; inoltre sulla donna pesavano le accuse di meretricio: si era fatta vedere spessissimo di notte con "diversi giovanastri", e si diceva che stesse attentando alle sostanze di un certo giovane negoziante[628].

Moll Frith[629], a sua volta, portava la spada, vestiva da uomo, fumava la pipa, ma era conosciuta come donna, e come tale, ad esempio, si recava al mercato a fare la spesa. L'adozione dell'abito e degli atteggiamenti virili sembra dovuta, nel suo caso, ad una volontà di dimostrazione di indipendenza e di affrancamento dall'autorità maschile attraverso l'appropriazione del simbolo di quel potere, i pantaloni, e ad una valutazione secondo la quale, a seconda degli spazi (come le strade e la locanda) e dei ruoli che un individuo si trova a vivere, sia più adatto, o necessario, anche ad un livello psicologico, l'abito maschile. Questo infatti sembra portare con sé, e conferire a chi lo indossa, ciò che è riconosciuto essere la portata morale e caratteriale del principio maschile, come le virtù dell'indipendenza, del potere, del coraggio, dell'azione.

---

[626] Vedi capitolo 1, pp. 32-34.
[627] Vedi capitolo 1, pp. 13-16.
[628] A. S. F., *Consiglio di Reggenza*, n. 646, fascetto n. 80.
[629] Vedi capitolo 1, p. 47.

Probabilmente, dunque, Giovanna d'Arco, Antonia Brémont, Moll Frith, e alcune donne francesi[630] ed inglesi[631], oltre a Rosa Stantelli, non sentirono di appartenere al genere maschile (perché altrimenti esse avrebbero cercato, come le *passing women*, di farsi passare per uomini), ma possedettero un'identità femminile di tipo particolare, che cioè accoglieva aspetti socialmente riconosciuti come propri della mascolinità, che le portava ad adottare, volontariamente o meno, elementi del ruolo di genere maschile. L'identità di genere di queste donne dunque rimane più misteriosa di quella delle *passing women*. Certo, anche di queste ultime non possiamo sapere *quanto* e *come* si sentissero uomini o non facenti parte della categoria femminile, ma la loro scelta, legata alla percezione di sé come uomo (a sua volta legata, anche, alla sessualità[632]) o alle motivazioni già viste della protezione dell'integrità fisica, della sopravvivenza, delle opportunità lavorative, ecc., appare chiara, dal momento che queste donne sono passate alla storia per aver provato a vivere la loro vita o parte di essa in panni maschili. Per le donne travestite, che invece sono state riconosciute già sul momento come tali, l'individuazione, dall'esterno, del tipo di percezione che esse dovettero avere di se stesse riguardo il genere di appartenenza, sembra più difficile. Cosa voleva dire per una donna indossare e mostrarsi agli altri in abito maschile? Di sicuro, l'immagine è stridente, e segnala immediatamente che il tipo di femminilità che ci si trova di fronte è una femminilità diversa da quella abituale, e che la donna che porta i pantaloni è, forse, una donna che non si è rassegnata a vestirsi, letteralmente e metaforicamente, dei panni tipici che la cultura e la società attribuivano alla condizione femminile, compresa la necessità della bellezza. L'abito di Antico Regime, concepito in funzione di una convenienza sociale, marcava la gerarchia esistente tra i sessi ed esprimeva la costruzione sociale e culturale della differenza sessuale, conformando il corpo femminile ad un'estetica che rendeva il sesso femminile il "bel sesso": rifiutare il fatto che il proprio corpo venisse modellato nella direzione di una segnalazione immediata di appartenenza al genere femminile, e disfarsi degli abiti ingombranti e scomodi disegnati per la condizione femminile rappresentava dunque un passo fondamentale nella costruzione della femminilità *altra* cui si sentiva di appartenere. Molte donne travestite da uomo, significativamente, erano ritenute brutte[633].

Sulla donna nella seconda metà del '700.

Una definizione, diretta e cruda, che riflette bene la concezione che ancora il '700 aveva della donna è quella proposta dal saggista del XVIII secolo Richard Steele: "Una donna è

[630] S. Steinberg, op. cit.
[631] Vedi casi di donne che facevano del *crossdressing* nell'Inghilterra della prima età moderna e che furono al centro della polemica puritana, capitolo 1, pp. 42-44.
[632] Vedi capitolo 2.1.3, p. 166 e seguenti.
[633] S. Steinberg, pp. 165-166.

figlia, sorella, moglie e madre, una semplice appendice della razza umana"[634]. Il valore della donna, insomma, dipendeva quasi esclusivamente dal tipo di relazione che ella aveva con gli uomini, dai comportamenti che essa teneva con loro e dal tipo di identità sociale della donna, che corrispondeva ad una delle tre età sessuali (la fanciulla vergine, la moglie, la vedova): sia verso il padre che verso il marito, responsabili legalmente per lei e sorta di filtro fra lei e il mondo esterno, la donna doveva mostrare obbedienza e rispetto e preoccuparsi della reputazione e dell'onore del *pater familias* (padre o marito), che un certo tipo di condotta da parte sua avrebbe potuto mettere a repentaglio. Oltre al problema dell'onore, che abbiamo intravisto nel paragrafo sui conservatori femminili, un'altra questione che interessa i rapporti tra i sessi, nella direzione di una autorità e di un dominio maschile sulle donne, è quella giuridica. Nella cultura europea settecentesca era infatti radicata la concezione della minorità giuridica, oltre che intellettuale e professionale, della donna, dovuta da un lato alla lunga teorizzazione di parte cattolica della subordinazione della donna all'uomo, e dall'altro alla ripresa assolutista del diritto romano, che metteva al centro del sistema giuridico l'uomo[635]. La relazione tra le donne e il diritto è stata fortemente condizionata dalla rappresentazione del corpo della donna, poiché attribuendole una debolezza naturale di corpo e di mente, che costituisce una sorta di infermità anche intellettuale, essa appariva come un essere instabile nei sentimenti e nella volontà, giuridicamente incapace, che necessitava quindi di un tutore. Il concetto di *fragilitas sexus*, o *infirmitas sexus* o *imbecillitas sexus*, mutuato dalla tradizione giuridica romana, di carattere generico e duttile, fu ripreso in particolar modo nel corso dell'età moderna, per la costruzione dottrinaria dell'inferiorità naturale delle donne quale fondamento della minorità giuridica femminile, mentre sembra che nella *ratio* della legge romana esso fosse stato istituito allo scopo della protezione della donna (nel senso di non imputabilità giuridica) in un numero di casi limitati[636].

Cosa cambia, nella rappresentazione della donna, e quindi nell'idea di essa, con l'avvento dell'Illuminismo? L'illuminismo è stato un fenomeno essenzialmente maschile, che ha visto un soggetto maschile creare e partecipare ad un movimento di critica razionale dell'esistente, che si è occupato anche delle differenziazioni sessuali e dei rapporti tra i sessi. Esso arriva a riconoscere la donna come la metà del genere umano, ma ciò avviene soltanto perché v'è una metà, quella maschile, già esistente e riconosciuta da sempre che si pone come termine referenziale necessario all'esistenza della possibilità del riconoscimento della donna[637]. La metà femminile, inoltre, seppur riconosciuta parte del genere umano, non

[634] Citato in Olwen Hufton, *Donne, lavoro e famiglia*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), op. cit., pp. 15-52.
[635] Edoardo Tortarolo, *L'illuminismo: ragioni e dubbi della modernità*, Carocci, Roma, 1999, p. 231.
[636] Marina Graziosi, *"Fragilitas sexus". Alle origini della costruzione giuridica dell'inferiorità delle donne*, in M. Filippini, T. Plebani, A. Scattigno (a cura di), op. cit., pp. 19-38.
[637] Michèle Crampe-Casnabet, *La donna nelle opere filosofiche del Settecento*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), op. cit., pp. 314-350.

può pretendere di avere lo stesso valore dell'altra metà, e l'insieme delle riflessioni filosofiche sulle donne, eccettuate quelle di qualche autore, come Helvétius e Condorcet, dimostra che anche nell'Illuminismo il discorso maschile sulla donna assume una forma ordinaria, che non rivoluziona il luogo comune radicato su di essa. La voce "donna" dell'*Enciclopedia* diretta da Diderot e D'Alembert può chiarire questo tipo di approccio. La donna viene definita a partire da tre punti di vista: quello dell'antropologia (articolo scritto dall'abate Mallet), del diritto naturale (di De Jaucourt) e della morale (di Desmahis). La prima parte tratta della donna come essere inferiore all'uomo, come uomo mancato ed essere imperfetto (richiamando il contesto delle concezioni mediche di stampo galenico o aristotelico che abbiamo già conosciuto), ricercandone le ragioni naturali e culturali; nella seconda, la donna, la femmina dell'uomo, è dal punto di vista del diritto naturale un possesso del marito: una condizione di schiavitù domestica, quella che la convenzione civile del matrimonio istituisce, prevedendo che uno dei due sessi sia superiore all'altro, che la donna accetterebbe volontariamente nel momento in cui acconsente a sposarsi (è esemplare che un secolo che rifiuta che un uomo possa sottoscrivere un contratto per sottomettersi possa ammettere che esiste un contratto di servitù volontaria fra la donna e l'uomo). Infine, l'articolo di Desmahis presenta una sorta di compendio delle idee comuni diffuse sul carattere delle donne e sulla manifestazione di esso in pubblico, attraverso l'utilizzo delle tipiche arti femminili dell'artificio, della civetteria, del piacere, e della bellezza, unica virtù appannaggio del sesso femminile. Soltanto con queste arti la donna può tentare di soddisfare il proprio gusto dell'autorità e del potere: l'uomo, invece, per una legge di natura, scrive Rousseau nell'*Emilio*, non ha bisogno di piacere, gli basta *essere*. E Montesquieu, da parte sua, riconosce che ragione e bellezza non possono coesistere nella donna: "quando la bellezza vorrebbe dominare, la ragione glielo impedisce; quando la ragione potrebbe dominare, la bellezza è svanita". Per Rousseau la donna è perennemente nello stadio dell'infanzia, e incapace di praticare le scienze esatte, di dedicarsi all'attività speculativa; soltanto, ella può mettere in pratica quei principi scoperti dall'uomo[638]. Di conseguenza, dall'inferiorità fisica e intellettuale della donna, dal suo ruolo naturale nella riproduzione della specie e nella cura dei figli, non possono che derivare la funzione femminile della maternità e la condizione muliebre. Soltanto Helvétius, il quale, sulla scia del cartesianesimo di Poullain de la Barre ("lo spirito non ha sesso"), sostiene che l'ineguaglianza femminile e le differenze fatte passare come naturali sono dovute alla differenza dell'educazione che le fanciulle ricevono e che non permette loro di progredire nelle arti e nelle scienze, e Condorcet, il quale si schierò a favore del diritto di cittadinanza alle donne, sembrarono prendere alla lettera lo spirito illuminista dell'uguaglianza dei diritti in senso radicale ed emancipatorio[639].

[638] Ibid., pp. 327-329.
[639] Ibid., pp. 340, 342; E. Tortarolo, op. cit., p. 234.

Da una parte abbiamo quindi una *honnête femme* che è oggetto di edificazione: questa donna ha le virtù considerate proprie del suo genere, quali la dolcezza, la compassione, l'amore materno, la generosità, l'obbedienza, la modestia, la pudicizia; si occupa della carità, dell'assistenza ai poveri, ai malati, ai vecchi ed è responsabile della prima educazione dei figli e della gestione dell'economia domestica[640]. Dall'altra parte, tra le figure della femminilità minacciosa e trasgressiva (quali la strega, la prostituta, la sovversiva e la criminale[641]) che rappresentavano l'incarnazione del lato oscuro e misterioso della donna (vittima degli influssi lunari[642], dei capricci del suo utero vagante[643], della insaziabile lussuria che l'abita[644], del cieco istinto e della mancanza di raziocinio), troviamo un altro tipo di donna che ci interessa in questa sede: la moglie riottosa e ingovernabile, che cercava di strappare i pantaloni al marito nella "lotta per le brache" e che metteva in pericolo l'autorità e la supremazia di quello all'interno del matrimonio.

La sposa obbediente e la sposa riottosa.

Il tema del matrimonio, considerato sotto il profilo delle relazioni tra i coniugi e dell'obbedienza della moglie, costituì un argomento su cui molto si ragionò e si scrisse nell'Italia del '700, sia da parte di moralisti cattolici che da parte di trattatisti laici. Quello che emerge, dagli scritti sulle "obbligazioni della moglie verso il marito", manuali di educazione e comportamento destinati alle donne, o dai trattati espressamente dedicati al matrimonio, di personalità religiose e laiche (come i gesuiti Paolo Segneri ed Antonfrancesco Bellati, ed il conte Francesco Beretta, alle cui opere si è interessato Luciano Guerci[645]), è il peso della tradizione della superiorità del marito sulla moglie, sempre affermata e richiamata anche da coloro che si mostrarono più moderati ed aperti nel tratteggiare la figura della moglie nella sua relazione col coniuge. Anche quando si alludeva ad una reciprocità dell'amore e del rispetto, e si consigliava di trattare bene la moglie, come compagna e non come schiava (rimproverando duramente quei mariti "imbestialiti, che trattano le mogli come nimiche"), non si esitava a ripresentare, per evitare ogni possibile abuso o fraintendimento di quest'apertura ai "bei modi" verso la donna, la necessità del governo maschile sulla sposa e ad agitare la minaccia di un'inversione dei ruoli ("guai a quella casa, dove il fuso sopraintende alla spada!"), che avrebbe alterato l'ordine naturale voluto da Dio ("il quale ha soggettata la

[640] Jean-Paul Desaive, *Le ambiguità del discorso letterario*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), op. cit., pp. 254-289.
[641] Vedi G. Duby, M. Perrot (a cura di), op. cit., pp. 455-503.
[642] Françoise Borin, *Immagini di donne*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), op. cit., pp. 223-247.
[643] Ottavia Niccoli, *Il corpo femminile nei trattati del Cinquecento*, in G. Bock, G. Nobili (a cura di), op. cit., pp. 23-43.
[644] Ad esempio, vedi Luciano Guerci, *La sposa obbediente. Donna e matrimonio nella discussione dell'Italia del Settecento*, Tirrenia stampatori, Torino, 1988, p. 143.
[645] L. Guerci, op. cit.

donna all'obbedienza dell'uomo, come più imperfetta di cuore, e più improvida di consiglio")[646]. E quando si cercava di far sì che la superiorità del marito non pregiudicasse "la qualità di libera" della moglie, si faceva attenzione affinché il trattarla da compagna non compromettesse la sua qualità di suddita: si richiamava allora immediatamente la condizione di minorità della donna, simile agli infermi e ai fanciulli, creatura debole e piena di difetti, che proprio per la sua natura delicata ed imperfetta non poteva che suscitare indulgenza e compassione, oltre che una compensazione di tali debolezze attraverso la ferma autorità e il polso del marito. Inoltre, le virtù che pure non si negavano alla natura femminile – la pietà, la gratitudine, la mansuetudine, la devozione – contribuivano anch'esse al rafforzamento della subordinazione della donna: erano infatti "virtù dell'inferiorità", che tramutavano la superiorità della donna in questi ambiti in una inferiorità sociale e giuridica[647].

Il tema dell'obbedienza della moglie, ci informa Guerci, non era di certo nuovo, e non mancò, nel trattarlo, un'utilizzazione di vecchi luoghi comuni consolidati. Ma nuove erano alcune preoccupazioni che avevano mosso gli autori ad insistere sulla docilità della sposa, in tempi che, con "le moderne usanze" e le "nuove maniere di vivere", avevano portato la minaccia di una "crisi dell'obbedienza": le donne sembravano ormai comportarsi con una certa libertà, soprattutto quelle delle classi superiori, che si dilettavano della conversazione, della compagnia dei cicisbei e del lusso degli abiti e dei beni, e quelle che, avendo potuto godere di un'istruzione e di un'educazione, sembravano distratte e deviate dai loro doveri "donneschi". La cultura poteva aver messo loro nella testa idee di ribellione alla subordinazione che esse dovevano nei confronti dell'uomo, e portarle a voler comandare su di lui; ma in generale tutto il genere femminile sembrava aver preso troppa corda:

> chi non vede che la libertà in molte donne d'ogni grado, e condizione è quale non fu giammai; che di riguardate e ritirate, come vuol il loro sesso, son divenute più usanti, e conversevoli, che agli uomini stessi non conviene; e che come gli uomini si son dati alla mollezza delle donne, così le donne han presa quella franchezza, e sicurtà di tratto, e di maniere, a cui trascorrono gli uomini; e passando il rigo prescritto ai loro vizi, hanno estesa la sfera della loro viziosa attività più là che non fu dato loro dalla natura?[648].

Il rovesciamento dei ruoli, dunque, faceva paura e suscitava immagini di disintegrazione della famiglia, e con essa, dell'intera società. I mariti sembravano essersi infiacchiti e, poco zelanti nel loro dovere-diritto di "correzione" della moglie, avevano lasciato che quella uscisse dalla "ritiratezza" consona al suo stato e che mettesse in ridicolo l'autorità maritale.

[646] Ibid., pp. 23-25.
[647] Ibid., p. 28.
[648] Antonfrancesco Bellati, *Obbligazioni di un marito cristiano verso la moglie esposte in una lettera*, in *Opere*, Venezia, Bettinelli, 1742 (l'opera è del 1711), citato in L. Guerci, op cit., p. 30.

Di certo, la figura della *unruly woman*, la donna sregolata e ingovernabile che non si attiene al proprio ruolo e cerca di sovrastare il maschio, non nasceva nel '700. Già dal '500 sono infatti diffuse in Europa le immagini e i temi del "marito picchiato", della "lotta per i pantaloni"[649], del "mondo alla rovescia" (quest'ultimo presenta, insieme ai ribaltamenti relativi ai diversi regni naturali o ai ruoli sociali, anche inversioni di genere) dove è all'opera il gioco culturale dell'inversione sessuale; la donna ribelle, inoltre, è una figura multiforme che si trova nella letteratura, nel teatro[650], nelle feste popolari e nella vita quotidiana[651]. Sui significati da attribuire al valore di questi temi circolanti in età moderna[652], le interpretazioni si muovono da un polo che li vede come espressioni di ribellione e di libertà e di ricerca di questa libertà, ad uno che li reputa illustrazioni o semplici vignette che si trovano, ad esempio, sulle carte da gioco. Nel mezzo, sta tutta una gamma di letture che, da un lato, cerca di metterne in luce i significati simbolici e profondi, cercando di elevare le immagini di rovesciamento dal livello di mere illustrazioni, dal carattere ludico e d'intrattenimento, a quello di esempi di un dominio più o meno temporaneo che la donna può assumere sull'uomo, allo scopo di minarne l'autorità, o denunciarne gli abusi; dall'altro, occorre non sopravvalutare la portata critica e polemica di questi motivi, riproposti talvolta in modo ripetitivo e svuotati della carica simbolica originaria e del legame con la realtà coeva.

Sul tema del "marito picchiato", ad esempio, Niccoli cerca di comprendere la valenza dell'immagine inserendola nel contesto che la vede circolare: nel caso di una carta da gioco della metà del '500, che presenta una donna in cuffia e sottana che percuote con un fascio di verghe le natiche nude del marito, ella si dichiara ad esempio lontana dall'interpretazione di Zemon Davis[653], secondo la quale l'immagine potrebbe mostrare l'ascesa del potere della donna o una scelta di indocilità all'interno della famiglia. Per Niccoli, infatti, l'inserimento della scena all'interno di una carta di semi di sonagli (il sonaglio è l'emblema dei folli) e il fatto che tutte le carte con questo seme presentino appunto scene di follia, stanno a dimostrare che quanto è raffigurato appartiene al dominio dell'irrealtà folle, e che l'immagine è di carattere moralistico: la follia è del marito, che abbandonando le sue prerogative permette che la moglie abusi di lui e lo umili, rovesciando i normali rapporti di potere tra i coniugi.

Diverso è il caso di un'incisione coeva[654], che mette in scena, intrecciandoli, due motivi: la "lotta per i pantaloni" e il "marito picchiato". L'uomo è senza brache, coperto dalla camicia, e chino sotto i colpi della moglie. La donna è la tipica virago, dall'aspetto ambiguo: i capelli sono lunghi e sciolti, il seno florido in bella vista, ma la *culotte* e la braghetta (il *codpiece*) sul

[649] Vedi figura n. 1 in Appendice.
[650] Vedi la *roaring girl* di p. 47.
[651] N. Zemon Davis, op. cit., p. 180.
[652] Ottavia Niccoli, *Lotte per le brache. La donna indisciplinata nelle stampe popolari d'ancien régime*, in «Memoria. Rivista di storia delle donne», n.2, 1981, pp. 49-63.
[653] N. Zemon Davis, op. cit.; vedi figura n. 3 in Appendice.
[654] Vedi figura n. 4 in Appendice.

davanti conferiscono un’androginia forte alla figura, rafforzata dal braccio destro della donna alzato nell’atto di picchiare il marito con un bastone, e dalla posizione della mano sinistra, che tiene l’uomo per i capelli. Qui, la presenza del simbolo della mascolinità, i pantaloni, e della parte dell’abbigliamento che indica chiaramente il sesso maschile, la braghetta, usurpati dalla moglie, parlano di una donna che si distingue per le sue virtù “virili”, e che, a differenza di quanto succedeva nella scena folle e irrealistica della carta da gioco, rappresenta realmente una “scelta di indocilità all’interno della famiglia” o una minaccia per l’ordine costituito, come affermava Zemon Davis[655]. Sembra dunque che nel momento in cui i simboli della virilità – pantaloni e braghetta – vengono indossati dalla donna, si venga a determinare una differenza di potenziale sovversivo nelle immagini del “marito picchiato” e della “lotta per le brache”.

Per le immagini del “mondo alla rovescia”, il tema dell’inversione dei ruoli sessuali[656] presenta caratteristiche di polivalenza pari a quelle degli altri due temi che vedono la donna al comando o insubordinata. Anche qui sembra talvolta prevalere la mera reiterazione di un intento moralistico dal sapore misogino, che allerta il pubblico (i mariti) a non lasciare che le donne si ribellino al proprio status, pena un mondo che si avvierà al ribaltamento di se stesso e al disfacimento: ma anche in questo caso, se le immagini potevano conservare una certa presa culturale e sociale, era perché esse coinvolgevano l’elemento del simbolismo sessuale, connesso ai problemi dell’ordine e della gerarchia, messi in pericolo attraverso l’elemento femminile, considerato fonte di libidine e di disordine, nella versione della donna riottosa. Le immagini della donna indisciplinata, infatti, erano realmente immagini di rovesciamento sociale: quello della donna, in età moderna, era uno status sociale vero e proprio, distinto in sottotipi a seconda della condizione sessuale della donna (vergine, sposata, vedova), e portatore di valori e doveri, come gli altri stati della società, il prete, il guerriero e il contadino. In una società funzionale e gerarchica, rifiutare e ribellarsi a tali valori e doveri, dunque, poteva creare intorno a sé un mondo disordinato e vacillante, e la *unruly woman* poteva diventare così l’emblema del rovesciamento sociale, cancellando o invertendo la gerarchia sessuale, e a partire da essa, quella delle classi della società[657]. Secondo la Zemon Davis, l’inversione sessuale comica e festiva poteva infatti incrinare la stabilità del consenso sociale, grazie al collegamento con una realtà quotidiana più ampia di quella del teatro e del carnevale: l’immagine polivalente della donna sregolata poteva “ampliare le scelte della donna entro e fuori il matrimonio”, e addirittura giustificare la rivolta sociale e politica per entrambi i sessi, fornendo una fonte di critica all’ordine costituito e alle gerarchie in vigore[658].

[655] O. Niccoli, op. cit., pp. 51-52.
[656] Vedi figura n. 2 in Appendice.
[657] Ibid., pp. 61-62.
[658] N. Zemon Davis, op. cit., p. 182.

La donna ingovernabile viveva in ogni caso una condizione particolare della femminilità, deviante rispetto al modello socialmente condiviso, *in primis* per la insubordinazione al marito e per la ribellione ai doveri “donneschi”, ed eventualmente per la sfrontatezza dimostrata nell’adottare l’abito maschile, dopo averlo usurpato al marito insieme alla autorità di quello, nella lotta per le brache e per il potere. La donna travestita da uomo è dunque anche una *unruly woman*, che condivide con questa il fatto di essersi impossessata di alcune prerogative, virtù o attività maschili, oltre ai pantaloni. Il portare le armi, il godere della libertà di muoversi negli spazi pubblici da sola, il non dover rendere conto all’uomo, il poter amare un’altra donna, l’adottare un’estetica non conforme a quella del modello unico di femminilità (non solo i pantaloni, ma ad esempio, per quanto riguarda alcune donne lesbiche vestite da uomo del primo Novecento in Italia[659], il non truccarsi e il dedicarsi ad attività-simbolo della mascolinità, come la boxe, la bicicletta con la canna, la caccia, la guida di automobili[660]), rappresentarono le cause e a volte le conseguenze dello spostamento di genere – dalla femminilità alla “femminilità mascolina”, o meglio, ad una femminilità *altra* - sperimentato dalle donne vestite da uomo, nel tentativo di colmare quel vuoto che il disagio di genere apriva nella percezione di se stesse e nel rapporto di sé col mondo esterno. Laddove la ruolizzazione maschio-femmina era fortemente definita, come nel sistema dei generi dell’Ancien Régime, proprio l’aprirsi ad alcune caratteristiche della mascolinità – l’alternativa culturalmente esistente e socialmente accettabile alla femminilità - poteva servire per manifestare e vivere la sensazione di dissonanza rispetto al proprio genere di appartenenza. Mentre per le *passing women* l’adozione della mascolinità era totale e nel suo compiersi non generava turbamento nello sguardo degli altri (a meno che non si nutrissero dei sospetti riguardo la vera identità dell’uomo cui ci si trovava di fronte), la donna vestita da uomo, donna e uomo nello stesso tempo, veniva a costituire una figura diversa, non riconosciuta, strana ed estranea per la cultura che stava perdendo le credenze nell’ermafroditismo e nel mito dell’androgino originario.

Le femmine-uomo.

Il caso della “femmina-uomo” di Calacte[661] (antico nome di Caltagirone) presenta delle peculiarità che rendono complicato l’inserimento di esso nell’insieme delle storie delle *passing women*; allo stesso tempo, esso è difficilmente collocabile tra quelli delle donne travestite da uomo e riconosciute come tali. Infatti, da un lato, Francisca di Caltagirone si vestì da uomo solo perché si sentì più a suo agio, fisicamente e psicologicamente, in abiti

[659] N. Milletti, L. Passerini (a cura di), op. cit.
[660] Ibid., p. 14.
[661] Maria Attanasio, *Correva l’anno 1698 e nella città avvenne il fatto memorabile*, Sellerio, Palermo, 1994.

maschili: con questi ella poté sia trovarsi meglio sul posto di lavoro, sia, una volta rimasta da sola dopo la morte del marito, manifestare a se stessa e agli altri (soprattutto alle incredule donne del suo paese, scandalizzate dalla sua scelta di continuare da sola il lavoro che in precedenza aveva condiviso col marito) che ora era lei ad indossare i pantaloni, simbolo in questo caso dell'indipendenza e della libertà. Inoltre, tutti in città conoscevano la sua vera identità femminile, e la sua figura era riconosciuta essere dalle doppie sembianze: questi elementi condurrebbero a porre il suo caso tra quello delle donne travestite da uomo che non ebbero la volontà di farsi passare per membro del sesso opposto. Dall'altro lato, il fatto che Francisca avesse adottato anche un nome da uomo – Messer Francisco – e sempre più gli atteggiamenti e le modalità comportamentali maschili ("cominciò a sentirsi più forte e sempre più uguale ai compagni di lavoro (…), i suoi gesti apparivano sempre più decisi, il suo passo sempre più sicuro e affermativo, e il suo volto, scurito dal sole, quasi *hominigno*"[662]), può portare nell'altro senso, a farci pensare ad una volontà di Francisca di diventare uomo. Ma in ogni caso la storia di questo essere "dall'ambigua bellezza", chiamato la femmina-uomo, introduce un tipo di realtà, tra quelle che potevano riguardare la donna vestita da uomo, che ancora non abbiamo messo a fuoco nei casi precedenti, e che ci dirà qualcosa di interessante anche per quanto riguarda l'esperienza di Rosa Stantelli.

Il "fatto memorabile" della femmina-uomo accadde nella città di Caltagirone nell'anno 1698, quando scoppiò lo scandalo riguardante Francisca, narratoci da Maria Attanasio, la quale ha utilizzato la cronaca di Giacomo Polizzi, ceramista della città siciliana che alla fine di quell'anno o qualche anno dopo aveva voluto mettere per iscritto la storia della donna. Francisca abitava allora in città, ma vi era tornata solo da qualche tempo, alla morte del marito, quando, sola e senza mezzi, aveva dovuto abbandonare la campagna. La famiglia d'origine della donna era stata decimata dalla carestia, dalle dure condizioni di lavoro in mare, e dal terremoto, che aveva sepolto sotto le macerie del palazzo presso cui lavorava a servizio la sorella Lucia, ultima rimasta tra i suoi parenti, con la quale Francisca aveva vissuto dopo la morte dei genitori e prima di sposarsi. Lucia aveva inoltre contribuito al felice matrimonio che vide unirsi Francisca e il bracciante Nicola: quest'ultimo lavorava infatti in campagna per il barone Murso, lo stesso padrone di Lucia, e quando questi fece sapere che Nicola cercava moglie, Lucia, avendo capito subito che quello sarebbe stato il marito perfetto per sua sorella, aveva fatto in modo di garantire l'affare. Francisca sembrava una campagnola nata: imparava presto, lavorava duro, si era dimostrata resistente, e appassionata al suo lavoro. Nicola la chiamava "Cumparuzzo", perché lei per lui era come un amico e un compare, oltre che una bella moglie: lei aveva sì la natura di femmina, diceva Nicola, ma non era come le altre donne, che si lamentavano del lavoro e non facevano niente per guadagnarsi da vivere. Lei, se mai fosse successo qualcosa a lui, sarebbe stata

[662] Ibid., pp. 46-47.

libera di poter campare da sola, perché il pane sapeva guadagnarselo[663]. I due erano molto uniti, lavoravano insieme, si sostenevano a vicenda, si facevano compagnia; e quando il terremoto aveva sepolto sotto le macerie la moglie, Nicola aveva scavato da solo, contro il pessimismo di tutti, che pensavano che ormai non restasse niente da fare, trovandola invece ancora viva, miracolosamente illesa.

Poi Nicola era morto, per il morso di una vipera, e Francisca, stabilitasi a Calacte, si era trovata disperata, da sola e senza lavoro. Tutti le avevano consigliato di darsi alla prostituzione, perché ancora giovane e bella avrebbe potuto guadagnarsi da vivere in quel modo, o trovare qualcuno che la mantenesse. Ma lei si sentiva una campagnola, e avrebbe voluto ritornare al lavoro dei campi: questa preferenza lavorativa, ci informano Attanasio e Polizzi, sconcertava le altre donne, perché contravveniva ad ogni consuetudine sociale e ad ogni norma etica. Non c'era mai stato, allora (e nemmeno adesso), un bracciantato femminile: era quello un lavoro promiscuo, che le donne non potevano fare. Francisca però si era convinta, memore anche delle parole del marito, e così si era presentata anche lei alla chiamata dei giornatari, che ogni mattina reclutavano i lavoratori dei campi per la giornata. Nessuno ne voleva sapere di lei, e così la donna dovette presentarsi molte mattine di seguito prima che uno dei capi si convincesse a metterla alla prova, tra lo scetticismo e la derisione generale. Ben presto Francisca potè dimostrare l'abilità acquisita negli anni di lavoro al fianco del marito, e consolidare la sua posizione, anche se l'abito femminile, che le intralciava il lavoro e gli spostamenti, e la esponeva continuamente alle chiacchiere e agli sguardi degli uomini, che cercavano di toccarla non appena potevano, costituiva un impedimento pesante. Così, la donna decise di adeguare l'aspetto fisico al ruolo lavorativo, si vestì da uomo e si fece chiamare Messer Francisco[664]. Divenne sempre più somigliante ad un giovane uomo che a una vedova casta, iniziando anche ad uscire e rientrare a casa sua a tutte le ore, senza preoccuparsi delle dicerie della gente sul suo conto. Tutti infatti conoscevano la sua vera identità, e la chiamavano la femmina-maschio. Ben presto, però, oltre alle chiacchiere provocate dalla sua condotta, che la immaginavano congiungersi carnalmente con i compagni di lavoro, si diffusero quelle che la vedevano giacere di notte col diavolo, fino a che, sollecitato dalle voci del popolo e dal proprio dovere d'ufficio, l'Inquisitore del Sant'Uffizio dovette intervenire. Egli aveva disposto la cattura di quell'ambigua creatura, che "pareva un bellissimo giovine" ma i cui occhi brillavano, "come di femmina strega", e che si dichiarava "fimmina intra e masculu fora"[665]. Durante l'interrogatorio, Francisca aveva spiegato la motivazione della sua trasformazione da donna a uomo e della sua adozione dei capi dell'abbigliamento contadino: "lo fazzo per travagliari, per moscarmi un tozzo di pani"; ed aveva insistito sul fatto che con questo suo comportamento ella non avrebbe arrecato

[663] Ibid., pp. 39-42.
[664] Ibid., pp. 44-46.
[665] Ibid., pp. 83, 88.

danno a nessuno. Tutto si risolse in un giorno. Il cronista infatti riporta in uno sbrigativo epilogo la conclusione della vicenda di Francisca, dal quale veniamo a sapere che non solo la donna venne assolta, ma che addirittura l'Inquisitore aveva pubblicamente legittimato la sua doppia identità: ella avrebbe continuato infatti a fare come faceva, "che di Fimina operava di Huomo", mettendosi a servizio di un abate come bordonaro (sorta di capo carovana, colui che guidava lunghe file di cavalcature per il trasporto di masserizie contadine), un'attività decisamente maschile[666].

L'"operare da uomo", che costituisce l'essenza del ruolo di genere che Francisca fece proprio, partendo, a mio parere, da un'identità di genere che non rifiutava la femminilità (tanto più che la donna si dichiara "femmina dentro"), ma che alla morte del marito si era trasformata nutrendosi anche di desideri che potevano esaudirsi nella mascolinità, come quello di essere riconosciuta un bracciante valido come i colleghi uomini e di dimostrare la propria autosufficienza, e che è caratteristico, pare, dell'agire delle donne travestite da uomo, è un elemento che riveste un'importanza fondamentale anche nella vicenda di Rosa Stantelli, una chiave preziosa per comprendere la sua scelta di transvestismo.

Un'altra creatura ambigua: dalla parte di Rosa Stantelli.

Perché Rosa si vestiva da uomo?

Interrogata dall'Auditore del Commissario sul finire del 1776, ella aveva dichiarato che, semplicemente, non disponeva di abiti da donna[667]. Ma in un documento lasciato da Rosa[668], probabilmente in quello stesso periodo[669], una supplica diretta a Pietro Leopoldo, emerge qualcosa di più. Dopo aver ripercorso la perdita del padre e il crollo della casa paterna, nel quale la stessa Rosa era rimasta coinvolta, la donna racconta di come si era sposata con l'orologiaio svedese Carlo Fredman, rimanendo nella sua professione "abilitata"; poi, da qualche tempo, il marito, venutagli "una fiera flussione d'occhi", aveva dovuto abbandonare il lavoro, lasciando a Rosa la gestione dell'attività. Così, i coniugi avevano pensato che l'abito da uomo sarebbe stato più adatto per ricevere in casa i bottegai "di tutte le nazioni", per recarsi a casa delle persone che chiedevano di accomodare gli orologi e per riportare a casa, "alle dame e ad altre persone" quelli accomodati: "maggior decoro" e "più decenza" sono le qualità riconosciute all'adozione dell'abito maschile rispetto a quello femminile nell'occasione dell'attività lavorativa, un abito che, inoltre, poteva risparmiare a Rosa

---

[666] Ibid., pp. 98, 102.
[667] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2726, p. 562; vedi in questa tesi capitolo 2, p. 126.
[668] A. S. P., *Commissariato*, *Lettere segrete*, n. 1428; vedi trascrizione del documento in Appendice, p. 198.
[669] La lettera si trova infatti nella serie *Lettere segrete* degli anni 1771-1776, in un gruppo di carte che recano l'indicazione cronologica del dicembre 1776; queste carte concordano inoltre sul tipo di contenuto, per cui si può ragionevolmente collocare la lettera di Rosa alla fine del 1776.

“qualche insulto stando in abito femminile”. Per questo la donna era sembrata quasi offesa dal provvedimento comunicatole dall’Auditore Vicario, che le ordinava di “non vestir più in abito da uomo sotto pena della cattura trasgredendo”: Rosa giudicava infatti il proprio un “contegno di vivere da donna d’onore e da cattolica apostolica”, che non faceva nessuno scandalo e che permetteva anzi di “poter sussistere nelle spese del vitto, vestito, e alle gravose spese per far curare detto suo povero marito”. La conseguenza della proibizione fattale dall’autorità, concludeva Rosa, poteva portare alla “total rovina tanto di sé quanto del suo marito”, che si sarebbero dovuti ridurre entrambi a mendicare “per la città”. Carlo Fredman aveva da parte sua confermato quanto esposto dalla moglie, supplicando anch’egli la sovrana clemenza affinché fosse accordata a Rosa la grazia di poter andare vestita da uomo. Per quanto, abbiamo visto, il marito avesse richiesto mesi prima la reclusione per correzione della moglie, e per quanto egli sarebbe ritornato, in seguito, a non volere la donna con sé e a denunciarne, di nuovo, la cattiveria del carattere e della condotta, egli si era ritrovato in quel momento, probabilmente per l’acuirsi della grave malattia agli occhi e quindi per l’impossibilità di mantenersi da solo, a giudicare più opportuno non far incarcerare la moglie e supportare la sua versione dei fatti.

Le motivazioni addotte da Rosa per giustificare l’adozione dell’abito maschile agli occhi dell’autorità, dovevano, a mio parere, trovare una corrispondenza con quella che era la realtà delle cose. Davvero, cioè, l’abito maschile poteva essersi dimostrato più adatto, in termini di decorosità, e forse di professionalità, nell’ambiente di lavoro. Forse Rosa aveva subìto la derisione e le chiacchiere da parte delle persone con cui si era trovata a lavorare, forse qualche insulto, qualche approccio molesto o un’avance poco gradita, o aveva dovuto sopportare i discorsi della gente che la vedeva recarsi a casa dei clienti a riportare gli orologi aggiustati: così, indossare i pantaloni poteva essere servito per celare almeno a prima vista la sua natura di donna, e farla sentire più sicura e protetta nei suoi spostamenti dalla bottega alle case dei clienti e nei rapporti con questi e con tutte le altre persone con le quali il suo lavoro la portava a contatto. Rosa poi era rimasta da sola a gestire l’attività, e ancora i motivi della sicurezza e del decoro potevano averla mossa verso l’adozione dell’abito maschile; non è da escludere inoltre che ai pantaloni fossero collegate, a livello semiotico, delle qualità di una certa importanza ai fini dell’attività lavorativa, come l’affidabilità, la professionalità, l’autorevolezza, la serietà, che si trasferivano per una sorta di metonimia sulla persona che li portava. L’essere rimasta la sola a lavorare per il sostentamento della famiglia, essere l’unica dei due coniugi a portare i soldi a casa - e il fatto, dunque, di mantenere il marito - dovettero inoltre conferire a Rosa un senso di potere e di supremazia sul coniuge, un senso di indipendenza e di autosufficienza che la fecero sentire più forte e più libera: forte e libera come un uomo dei suoi tempi, in grado di cavarsela da sola, come la Francisca di Calacte. I pantaloni possono dunque aver rappresentato sia la causa di una trasformazione dell’identità

di Rosa nella direzione di una mascolinizzazione, sia la conseguenza di questo processo, costruito sul ruolo maschile del *pater familias* che mantiene la famiglia col suo lavoro, un ruolo che Rosa si era guadagnata man mano che il marito diveniva inabile al lavoro e che si basava sul fatto che ella doveva non solo lavorare per mantenere se stessa ma anche per il sostentamento di lui, e per pagare le spese per la cura della sua malattia agli occhi. Insomma, Rosa dovette sentirsi come colei che nella coppia portava davvero i pantaloni, in un senso metaforico che divenne letterale. O più probabilmente, la donna si sentiva già indipendente dal marito, come dimostrano le carte che la vedono andare in giro per la città da sola, di giorno e di notte in abito maschile, per i luoghi pubblici, nonché a molestare le ragazze[670]: anche se ancora non godeva, forse, dell'indipendenza economica, Rosa si sentiva caratterialmente padrona di se stessa, libera di fare ciò che voleva, di uscire di casa, di andare a giocare a carte, sfidando l'autorità dell'Auditore Vicario che le aveva proibito di uscire di notte,e ancor più quella del marito, che di certo non aveva i mezzi dell'autorità per poterla convincere a rimanere a casa. Se leggiamo la vicenda in questo senso, dal lato cioè di un'indipendenza non strettamente economica ma, possiamo dire, esistenziale, Rosa portava già i pantaloni, in senso anche metaforico oltre che letterale, e il ruolo di tipo maschile che ella avrebbe rivestito più tardi, nell'ambito del lavoro, diverrebbe soltanto un'occasione che segnala una trasformazione dell'identità – un'espansione della propria identità femminile in direzione di una mascolinizzazione, o meglio, della costruzione di una femminilità altra - che era nata altrove, e molto prima.

La giustificazione fornita da Rosa all'Auditore Vicario e poi al Granduca riguardo il proprio atto di transvestismo, fondata sul decoro che l'abito maschile avrebbe assicurato, di contro a quello femminile, a una donna che doveva lavorare e spostarsi da sola per la città, può rivelarsi reale, almeno verosimile, ma anche parziale. E si dispone di una nuova componente importante per la comprensione della scelta di Rosa se si allarga lo sguardo dalle necessità poste dalla natura del lavoro a quelle spinte che l'acquisita, e progressiva, indipendenza di cui Rosa stava godendo poteva generare nella sua decisione di vestirsi da uomo. Rimangono però due ulteriori ed importanti considerazioni da fare, sulla base di quello che risulta dalla documentazione archivistica e che è possibile confrontare con gli altri casi delle donne travestite.

Rosa, sappiamo, era stata denunciata dal marito, per la propria condotta, già nel 1773[671]. Ma le carte risalenti a quel periodo non parlano di un travestimento da uomo. Forse all'epoca la donna non aveva ancora iniziato a portare i pantaloni, e quella che Carlo demandava agli istituti femminili era la correzione di una condotta sregolata in generale, di una moglie

[670] Vedi p. 75 e seguenti.
[671] Ibid.

“capricciosa e libertina” che non si preoccupava della “sofferenza” del marito[672]. Per il 1775, invece, sappiamo con sicurezza che Rosa aveva indossato l’abito maschile, e forse, da quel momento, non lo aveva più tolto. Nel processo prodotto in seguito alla scoperta delle bische clandestine organizzate nelle sere del Carnevale del febbraio del 1775 in abitazioni private, infatti, i testimoni riferirono della “giovane Stiantella”[673] che in abito da uomo giocava a bambara. All’epoca nessuno probabilmente si era scandalizzato del costume di Rosa. Era abituale, infatti, che nel corso del Carnevale si attuasse un rovesciamento delle gerarchie sociali e sessuali, *in primis* attraverso l’adozione degli abiti tipici di una classe sociale o di uno dei due sessi: le donne allora usavano vestirsi da uomo, e nelle occasioni loro riservate, come la festa di S. Agata del 5 febbraio, potevano anche comportarsi come tali, comandando gli uomini e picchiandoli[674]. Ma è probabile che il Carnevale abbia rappresentato qualcosa di più che un’occasione di semplice divertimento e di travestimento per Rosa, avvicinandola piuttosto all’abito e al mondo maschile, ad una visione diversa del mondo, percepita dall’interno di un abito avvertito come più comodo, più autorevole, più conforme al proprio carattere e alle proprie inclinazioni, e ad un nuovo modo di essere vista dagli altri. Forse i pantaloni avevano fatto sentire Rosa più a suo agio in occasione del gioco di carte: ella era stata infatti l’unica donna ad essere trovata a partecipare alla bisca, tra altre 38 persone, tutte di sesso maschile. Inoltre, spesso erano le prostitute a giocare ai tavoli o ad assistere al gioco: indossare i pantaloni celando così la propria femminilità poteva essere un modo per proteggersi e per distinguersi allo stesso tempo dalle meretrici.

Sebbene in alcuni contesti sembra che vi sia stato un legame tra la prostituzione e il travestimento da uomo[675] (qui il travestimento aveva prevalentemente il carattere di una mascherata erotica), talvolta poteva essere ben vero anche il contrario: spesso le donne vestite da uomo riuscivano in questo modo a proteggere la propria castità e a nascondersi agli sguardi degli uomini; di molte *passing women* le biografie hanno lodato proprio la volontà di allontanare gli approcci degli uomini attraverso l’abito maschile e la scelta di una vita in panni maschili, quando l’unica alternativa possibile per la sopravvivenza fosse quella della prostituzione[676]. Ma, più probabilmente, dato quello che del carattere della donna è emerso dalle carte, Rosa si sentiva così simile ai suoi concittadini e colleghi nel gioco e nel lavoro, in quell’ambiente festoso e quasi corporativo, dei bagordi, delle risate e del vino che le bische generavano, da arrivare a condividerne tutto, dagli atteggiamenti all’abbigliamento, mostrando a tutti, non senza fierezza e baldanza, che lei era diversa dalle donne che la sera

[672] A. S. F., *Presidenza del Buongoverno 1784-1808*, *Affari comuni*, n. 537, fascicolo n. 602, documento n. 5.
[673] Vedi p. 135.
[674] Vedi p. 30.
[675] Vedi pp. 46-47 e 87-88.
[676] R. Dekker, C. L. van de Pol, *The Tradition…*, cit., p. 39.

non uscivano di casa e che obbedivano come serve ai mariti, e che, come gli uomini, era libera di fare ciò che voleva.

Ad ogni modo, il travestimento attuato in occasione del Carnevale, o quello temporaneo proprio di altre situazioni, quali un viaggio, informano Dekker e van de Pol, poteva costituire lo "stimolo per un cross-dressing permanente"[677], avvicinando la donna ad una realtà diversa, sentita talvolta come più adatta alla propria natura e portata avanti per lungo tempo. Rosa aveva potuto godere così della libertà offerta dal Carnevale, girare per la città vestita da uomo, sentirsi già allora più protetta e più a suo agio nei nuovi panni, cercando in seguito di trasporre quella realtà eccezionale nella quotidianità ordinaria. Può anche darsi il caso che Rosa avesse iniziato a vestirsi da uomo già prima del Carnevale del 1775, e che in quell'occasione ella avesse semplicemente continuato un costume che era proprio della sua realtà di tutti i giorni: ma è interessante che anche questo aspetto della tradizione del transvestismo europeo – che il Carnevale rappresentasse cioè un momento e uno spazio, per le donne, di inizio del travestimento da uomo - si ritrovi nel caso di Rosa Stantelli, oltre ai motivi dell'indipendenza economica e delle difficili situazioni familiari e biografiche che potevano spingere le donne a travestirsi da uomo.

Un altro motivo della tradizione del transvestismo europeo si riconosce infine nella storia di Rosa: il legame dell'abito da uomo con l'omosessualità. Della donna conosciamo infatti gli avvicinamenti e i rapporti che ella tenne con altre ragazze. La denuncia anonima del 1776 ci informa che Rosa era stata vista molestare delle fanciulle nella strada delle tiratoie, e qualche mese dopo, carcerata alle Stinche, alcune strane "conversazioni" tenute tra la ragazza e alcune carcerate avevano destato l'interesse delle autorità, perché alcune di esse avevano riferito che ella riusciva a giacere con loro come fosse un uomo[678]. Infine, dopo che era tornata in libertà, a casa col marito, Rosa era stata segnalata nuovamente dalle autorità di polizia:

> la moglie del noto orologiaio svedese Carlo Fredman che stette prigione in queste Stinche veste di nuovo da uomo contro le proibizioni che ha avuto e va con scandalo dalle ragazze come prima[679].

L'elemento della molestia alle ragazze della strada delle tiratoie (attraverso "le dita e altri instrumenti adatti per corromperle"[680]) forse è già rivelatore di una tendenza omosessuale di Rosa. Non si può escludere che questo approccio fosse di tipo ludico, meno carico di allusioni erotiche rispetto ad un approccio amoroso vero e proprio, e che questo episodio possa essere interpretato come manifestazione di un atteggiamento provocatorio, data

---

[677] Ibid., p. 7.
[678] Vedi in questa tesi p. 137.
[679] A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Lettere*, n. 2727, p. 451, lettera del 9 settembre 1777.
[680] Ivi, n. 2726, pp. 535-536, lettera del 9 novembre 1776.

l'indole ribelle e un po' insolente della donna, cui non dispiaceva mostrare agli altri la propria autonomia dal marito e la propria indipendenza dalle regole sociali dell'obbedienza e della modestia femminili; ma più probabilmente l'avvicinamento di Rosa alle ragazze era dovuto all'attrazione che la donna provava per le persone del suo sesso. La strada della tiratoie, che prese il nome dalle "tiratoie coperte dell'Arte della Lana"[681], si dice fosse frequentata, all'epoca, anche dalle prostitute[682]: può essere, dunque, che Rosa stesse cercando in qualcuna di loro la disponibilità ad un rapporto omosessuale. Il topos della prostituta lesbica, sicuramente forte nell'800[683], aveva una tradizione risalente alla letteratura classica, e forse anche Rosa e la gente del suo tempo potevano pensare che le meretrici fossero più disponibili ai rapporti trasgressivi con le altre donne, che avessero ad esempio "a tal punto in odio gli uomini da prediligere la compagnia di persone del loro stesso sesso", o che, visto che erano donne che "avevano infranto le leggi della società, potessero con facilità infrangere anche quelle della natura che prevedevano l'unione sessuale di un uomo e di una donna"[684].

Ad ogni modo, gli incontri amorosi avvenuti in carcere non lasciano spazio a dubbi: a Rosa piacevano le donne, e le piaceva conquistarle, mettendosi dalla parte "attiva" dell'uomo che corteggia e che guida la donna nel rapporto sessuale (almeno, questo è quanto si può estrapolare dalle carte relative alle conversazioni di Rosa con le altre giovani carcerate), un atteggiamento maschile che è allo stesso tempo causa e conseguenza dell'adozione dei pantaloni (rafforzato e giustificato da questi, ma pre-esistente). Probabilmente, poi, visto che la trasgressione sessuale avvenuta in carcere non aveva avuto conseguenze di un certo rilievo per Rosa (dopo aver subìto la visita medica non sembra che siano stati presi provvedimenti particolari), la donna aveva potuto riprovare a fare conquiste una volta tornata in libertà, di nuovo col suo abito da uomo e con la sua bellezza ambigua, che di certo dovette turbare e affascinare qualche ragazza.

Come abbiamo visto a proposito delle tribadi di età moderna che avevano legato l'amore per le donne e il transvestismo[685], il desiderio omosessuale faceva emergere un problema di genere. Soltanto un uomo, si pensava, poteva provare amore per la donna, e così il transvestismo poteva fornire una risposta e un mezzo alla necessità psicologica e culturale

---

681 Emilio Tolaini, *Forma Pisarum: problemi e ricerche per una storia urbanistica della città di Pisa*, Nitri-Lischi, Pisa, 1992, p. 338.

682 A. Addobbati, *La festa e il gioco…,*cit., p. 251.

683 Nerina Milletti, *Accuse innominabili. Lesbiche e confino di polizia durante il fascismo*, in N. Milletti, L. Passerini (a cura di), op. cit., pp. 135-170. Il topos viene ribadito in Italia nel 1853 dal testo di riferimento sulle depravazioni femminili, *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, di Lombroso e Ferrero; "il tribadismo è veramente uno dei fenomeni speciali delle donne prostitute" (p. 159).

684 Sono, queste, espressioni diffuse più tardi, verso la metà dell'800 (vedi D. Danna, op. cit., pp. 250-251), ma non è improbabile che costituissero assunti concepibili già nel '700.

685 Vedi pp. 164-165.

di conformare il desiderio al genere sessuale. Forse anche per Rosa è possibile affermare una eventualità di questo tipo: i pantaloni dovettero apportare allora un contributo importante, in termini di coerenza, tra il desiderio avvertito e il genere sessuale. La donna che si sentiva attratta da una persona del suo stesso sesso poteva cominciare a nutrire dei dubbi riguardo la propria identità di genere, arrivando a pensarsi piuttosto come un uomo, o ad adottare spontaneamente, senza troppe riflessioni, quegli atteggiamenti e quegli elementi del ruolo di genere maschile, come i pantaloni, che la facevano sentire in accordo con le proprie pulsioni sessuali. È difficile riuscire ad avvicinarsi, oggi, al modo in cui una persona del XVIII secolo poteva vivere la dissonanza che si creava tra i propri desideri e la norma socialmente condivisa dei sentimenti e del sesso: qualcuno avrà represso i desideri eterodossi, qualcun altro avrà cercato di viverli, in un modo più o meno segreto, ritagliandosi uno spazio di autenticità nel sistema delle corrispondenze necessarie tra sesso e genere, altri forse dovettero manifestare non solo nella propria vita sentimentale e sessuale, ma nella propria esistenza in generale, ad esempio nell'occupazione professionale, nei divertimenti, nel vissuto quotidiano la propria particolarità di genere e il proprio modo di vivere la condizione femminile. L'abbigliamento poteva divenire fondamentale per la manifestazione, e per la costituzione, di questa appartenenza di genere speciale e complessa, esprimendo attraverso questa seconda pelle che rappresenta il punto d'incontro tra l'individuo e il mondo esterno, quell'identità individuale che è sempre il

> risultato di complesse trattative, conscie e inconscie, tra individuale e sociale, tra privato e pubblico: sono gli abiti che rendono la superficie del nostro corpo culturalmente (e sessualmente) visibile[686].

La sola giustificazione del decoro sul posto di lavoro, insomma, addotta da Rosa nella supplica al Granduca non può bastare da sola a spiegare la sua inclinazione verso l'abito maschile. La donna, ricordiamo, non indossava i pantaloni soltanto nel luogo e nel tempo dedicati al lavoro, ma anche al di fuori: di notte, di giorno, nei luoghi pubblici, per andare in chiesa, per gli svaghi ai Pubblici Giuochi, per le passeggiate col marito ai Bagni di S. Giuliano[687]. Se il motivo dell'adozione dell'abito da uomo fosse stato solamente quello della decenza sul lavoro, Rosa non avrebbe dovuto sentire la necessità di portare quell'abito abitualmente, nella vita extra-lavorativa.

---

[686] Ambra Pirri, *Travestimenti travisamenti tradimenti*, in L. Guidi, A. Lamarra (a cura di), op. cit., pp. 124-145.
[687] Vedi in questa tesi p. 76 e seguenti.

Per quanto riguarda il futuro della donna dopo i fatti del 1776-77, sappiamo che Rosa, dopo la morte del marito, era rimasta "orologiaia e possidente" [688], e questo ci può portare a pensare che ella fosse rimasta nella sua città, per continuare a svolgere il lavoro che il marito le aveva insegnato e perché lì aveva una casa. Una prova del fatto che Rosa aveva continuato a lavorare come orologiaia, e ad abitare in Pisa, la troviamo in alcuni documenti della fine del 1800, ultime carte che vedono il nome di Rosa Stantelli nel fondo archivistico prodotto dalle autorità del Granducato. Trattandosi di lettere di corrispondenza tra la Cancelleria del Governatore di Livorno, addetto in questo caso al carcere di quella città, e il Commissariato di Pisa, è quindi legato alla natura dei documenti il fatto che, di nuovo, la Stantelli venga citata a riguardo di un illecito. Un certo Jacopo Grasseschi di Pisa, infatti, si trovava inquisito per un furto di denari ed effetti personali, tra cui delle fibbie dorate e un orologio, avvenuto nell'aprile del 1800 nella città di Livorno; l'uomo, interrogato, aveva dichiarato di aver portato a stimare un orologio d'oro, uguale a quello rubato, che egli stava per comperare da un forestiero, al negozio di Rosa[689]. La donna perciò venne interrogata, insieme ad un tale Giovanni Gambini, orefice di Pisa, con "dimande piane" e con "consultazioni", a proposito della conoscenza dell'imputato.

Nell'esame tenutole il 25 settembre 1800, ella aveva dichiarato di non conoscere l'inquisito, né di avergli stimato l'orologio. Il Governatore di Livorno però, evidentemente non soddisfatto di tale esame, e forse convinto di un coinvolgimento della Stantelli nella ricettazione del materiale rubato, aveva chiesto all'Auditore Vicario (con una certa sollecitudine visto che il Grasseschi si trovava "carcerato ormai da molti mesi") di interrogare di nuovo la donna, di farle confermare "giudizialmente l'attestato da essa firmato", anche facendola "sperimentare colla carcere", qualora ella non avesse convinto l'Auditore della veridicità delle proprie affermazioni, "secondo lo stile"[690] (evidentemente la reclusione in carcere rappresentava uno strumento affine alla tortura per la confessione dei reati e la costruzione delle prove). Nel nuovo attestato del 15 dicembre 1800, Rosa rettificò la propria deposizione: sul momento, ella scrive, non aveva potuto asserire con sicurezza di aver stimato l'orologio del Grasseschi, perché "molti son quelli che capitano giornalmente a bottega", ma poi, avendo fatto una "matura e precisa riflessione e coll'aiuto della descrizione fatta del detto Jacopo Grasseschi, legnaiolo" di Pisa, e "dell'orologio fatto stimare", la donna aveva potuto affermare senza alcun dubbio che l'imputato era stato davvero nella sua bottega (lungo l'Arno di Pisa), insieme ad un forestiero col quale era in trattato di comprare

[688] A. S. P., *Comune di Pisa*, *Divisione E*, n. 9, censimento della popolazione del 1812: "S. Paolo a Ripa d'Arno, casa di abitazione: 270, Fredman Rosa, anni 59, orologiaia e possidente, possesso: una casetta; vedova".
[689] A. S. L., *Capitano, poi Governatore, poi Auditore*, *Atti criminali*, n. 2725, fascicolo n. 76.
[690] A. S. P., *Commissariato*, *Lettere sussidiarie ed altro 1798-1801*, n. 1499, carta n. 960.

un orologio d'oro alla francese, con una sola cassa. Il 19 dicembre Rosa era stata "fatta estrarre di carcere segrete"[691].

Dalla fine del 1777, comunque, salvo il coinvolgimento di Rosa nel caso Grasseschi, della donna che girava per la città di Pisa in abito maschile non sappiamo più niente. Forse, dopo le ripetute ammonizioni e la minaccia del ritorno in carcere ricevute dall'Auditore Vicario e dal Fiscale[692], Rosa può aver deciso di abbandonare del tutto quei comportamenti trasgressivi che l'avevano portata più volte davanti all'autorità. O forse, ella si era limitata ad obbedire alle disposizioni dell'Auditore Fiscale, che le permetteva, seppure in un luogo e con modalità ben definite, l'abito maschile; o ancora, con l'ingresso nella vicenda del cappellano Visciaì[693] che può avere esercitato su Rosa un'azione di efficace persuasione nella direzione di una moralizzazione della condotta o semplicemente di maggior controllo dei suoi movimenti, ella si poté convincere dell'opportunità e della convenienza di un "buon portamento", iniziando così a riprendere gli abiti, e i modi, del suo sesso.

Tuttavia un'altra spiegazione, di segno diverso, potrebbe azzardarsi: due aspetti, intrecciandosi, potrebbero aver generato una situazione particolare, che avrebbe dato alla donna la possibilità di continuare a vestirsi da uomo senza essere perseguita. Da un lato, l'indipendenza che Rosa si era guadagnata grazie al fatto che era lei a mantenere sé e il marito malato, poté forse divenire, da percezione personale, un'acquisizione sociale, un riconoscimento a cui la comunità era pervenuta e che, come fatto tacitamente accettato, potrebbe aver portato a far cadere le denunce riguardanti Rosa e a tollerare maggiormente, dal punto di vista dell'autorità che non riceveva domande dalle "coscienze sensibili di scandalo", l'abito maschile (fermo restando che un certo acquietamento della donna, nel senso dei comportamenti e dei divertimenti trasgressivi, doveva essere avvenuto); dall'altro lato, poiché sappiamo dalla documentazione che tra il 1780 e il 1793[694] Rosa rimase vedova, potrebbe essere successo che con la morte del marito la donna avesse acquisito maggiori libertà, compresa quella di girare vestita da uomo senza che qualcuno, come aveva fatto Carlo, richiamasse continuamente l'autorità a reagire in merito. Poiché, abbiamo visto, era spesso la "persona del popolo"[695] a sollecitare, nei casi di cattive condotte, l'intervento degli apparati di repressione, venendo a scomparire la figura denunciante di Carlo e quella del

[691] A. S. L., *Capitano, poi Governatore, poi Auditore*, *Atti criminali*, n. 2725, fascicolo n. 76.
[692] Vedi in questa tesi pp. 125-128.
[693] Vedi p. 129.
[694] Le ricerche condotte in A. A. P., negli stati d'anime di diverse parrocchie, tra cui quella di S. ta Maria de'Galletti, che fu quella dove Rosa e Carlo vissero dal 1773 al 1779 compresi, e quella di S. Paolo a Ripa d'Arno, dove troveremo l'abitazione di Rosa dal 1806 al 1836, non riescono a colmare le lacune tra il 1780 e il 1793 e tra il 1795 e il 1806. Rosa e Carlo vissero nella Prioria di S. ta Maria de'Galletti dal giorno del matrimonio al 1779 compreso, mentre dal 1780 non si ha più traccia di loro negli stati d'anime, fino al 1793, quando Rosa è già vedova.
[695] Vedi p. 124.

comune senso della moralità popolare, si sarebbe potuta creare una situazione vantaggiosa per Rosa.

Infine, se l'abito da uomo era legato fondamentalmente all'orientamento omosessuale e alla manifestazione di questo, anche attraverso l'estetica oltre che con i comportamenti, si apre un'ulteriore spiegazione dell'ipotesi dell'abbandono dell'abito da uomo. Rosa risulta infatti convivere, dal 1806 al 1831, con una donna, tale Teresa Perimoni, di "nazione francese", di 13 anni più giovane, che figura negli stati d'anime come "fanciulla, serva"[696]. È possibile che questa donna fosse la sua compagna e che Rosa, in coincidenza forse con la fine dell'età della giovinezza e con il desiderio di una sistemazione stabile, avesse iniziato con lei una nuova vita, nella quale non sussisteva più una spinta a voler manifestare esteriormente le proprie inclinazioni e il proprio carattere, né il bisogno delle uscite in abito da uomo, del gioco, delle condotte trasgressive pubbliche. Nel privato, chissà, forse Rosa portava ancora i pantaloni, e forse li avrebbe portati fino alla sua morte.

L'adozione dei pantaloni da parte di una donna di Antico Regime si configura dunque come il tratto più emergente di un'identità femminile di un certo tipo, che trova la sua particolarità nell'attraversamento di genere (fino ad una completa o parziale mascolinizzazione) e nella dissonanza con ciò che costituiva la figura di donna ideale. Rosa Stantelli, da parte sua, fece propri alcuni caratteri e simboli del ruolo di genere maschile, perché la propria identità di genere presentava anche aspetti culturalmente e socialmente riconosciuti come maschili; ed ella non fu certo la donna dalla "vita ritirata", dal "gentile, delicato, debole temperamento", facile a "turbarsi di cuore e arrossire di volto", di cui parlano gli autori della trattatistica matrimoniale[697]. Neppure, però, possiamo pensare che l'immagine femminile prescritta dalla pubblicistica rappresentasse di fatto quella che era la donna *reale*, che si poteva incontrare nella vita e per le strade di una cittadina toscana o italiana o europea; anzi, l'insistere degli autori su quelli che erano gli obblighi della moglie ideale forse era dovuto anche all'emergere di caratteri femminili reali contrastanti rispetto a tale modello, che cercavano di costruirsi una vita e un tipo di relazione col marito e con gli altri meno scontati e passivi di quelli che giungono a noi oggi da una certa letteratura e da una certa cultura "ufficiali". Rosa di certo fu una figura particolare, ma non rappresentò, vista la tradizione del transvestismo europeo, un caso eccezionale ed irripetibile (se non per quell'unicità che è propria di ogni individualità), e altre donne, sconosciute alla storia, dovettero a loro modo cercare di accordare la propria esistenza con la propria natura, riuscendoci o meno, senza arrivare ad indossare l'abito maschile. L'adozione dei pantaloni, tuttavia, rappresenta un elemento significativo, che conferisce al caso storico di Rosa una

[696] A. A. P., *Archivio di S. Paolo a Ripa d'Arno*, stato delle anime, n. 4, n. 5, n. 6, n. 7, per gli anni 1793-1833.
[697] L. Guerci, op. cit., p. 43.

valenza straordinaria, almeno per quanto riguarda la realtà toscana del Settecento, e dei contorni, in ultima analisi, ancora misteriosi, che ci avvicinano all'esperienza di quell' "effetto travestito" di tipo psicosociale di cui parla Garber, quel perturbante che destabilizza la leggibilità individuale basata sui segni esteriori della dicotomia maschile-femminile e sugli abiti differenziati in senso sessuale.

Cosa provassero le persone che si trovarono a contatto con questa figura ambigua, e come vivesse ella stessa quella condizione di straniamento che è propria di ogni travestito, sono luoghi propri del dominio della percezione individuale, che rimangono sconosciuti ed inaccessibili al nostro sguardo. Ma attraverso le storie delle donne travestite, la considerazione della condizione femminile, e l'interpretazione delle reazioni e dei ricordi altrui (quali ad esempio quelli conservatisi nelle carte di polizia), si può in un qualche modo immaginare, con una qualche verosimiglianza, l'esperienza più intima del transvestismo, dal lato dell'attore e da quello dello spettatore.

APPENDICE

N.° 156.

Adì 6 Febbraio 1777. in Firenze.

Io sottoscritto attesto per la verità, anche con mio giuramento, come avendo in questa sera per ordine dell'Ill.mo Sig.r Auditor Fiscale, visitata, ed attentamente osservata la Rosa di Carlo Fredmans di Pisa, ho riconosciuto che il di lei corpo corrisponde esattamente a tutte le più comuni conformazioni dei corpi femminili, cioè non è nè barbuta, nè irsuta, è di statura bassa in abito da Uomo, ha la voce femminile, ha la cute liscia, le mammelle ben grandi e rilevate, ed i fianchi, o sia il Pelvi assai ampio, a cui proporzionatamente corrisponde la grossezza delle Natiche, e delle Cosce. In quanto poi alle Parti Pudende io non vi ho saputo distinguere niente di diversa struttura, da quel che comunemente sogliano essere nelle Donne deflorate, e che hanno partorito, come ha fatto essa Rosa, e come comprovano le crepature riposte nella Cute del di lei Addome, e la Rima assai dilatata, con varie irregolari rughe prominenti, e fatte di vagina, che si lasciano vedere. Inoltre fatto introdurre il dito medio in essa Vagina da Carlo Pistocchi Soprastante, disse averla trovata latissimo modo, e senza veruna prominenza notabile; ed osservato il clitoride, o Silletto, lo veddi piccolissimo, e tale quale suol essere generalmente nelle Donne, e non già grande, e di figura particolare, come suol essere in certe poche, che si chiamano Ermafrodite, o Tribadi. Quindi, secondo la mia perizia e coscienza, attesto di non aver saputo riconoscere nella suddetta Rosa Fredmans alcuna particolare struttura, che me la possa far credere Viragine, o Ermafrodita, e neppure intendo come colle sole parti che mi sono comparse alla vista, sia capace di fare certe funzioni, che vien supposto ella faccia, se per caso non le seguisse quel che segue nelle serpi, ed in certi uccelli, sebbene io non ne trovo esempio alcuno ne' Libri: in fede

Io Dott.r Giovanni Targioni Tozzetti Medico Fisico Fiscale mano propria.

I. Riproduzione fotografica della lettera del Dott. Giovanni Targioni Tozzetti indirizzata all'Auditore Fiscale, riguardo la visita medica effettuata su Rosa Stantelli nel febbraio del 1777, da A. S. F., *Camera e Auditore Fiscale*, *Negozi di polizia*, n. 2855, fascicolo n. 156.

II. Trascrizione della lettera inviata da Carlo Fredman all'Auditore Fiscale nel novembre-dicembre del 1776, da A. S. F., *Presidenza del Buongoverno 1784-1808*, *Affari comuni*, n. 537, fascicolo n. 602, documento n. 5.

"Carlo Fredman di nazione svezzese commorante da più anni in Pisa umilis.mo servo di VS.Ill.ma si dà l'onore di rappresentargli come attesa la vita libertina e capricciosa che mena la Rosa Stantelli sua moglie, umiliò supplica a S.A.R. tre anni fa circa affinché si degnasse comandare che detta sua moglie fosse racchiusa per correzione nel Conservatorio de'Poveri Mendicanti di Firenze, come in effetto ebbe la clemenza di comandare ma non fu effettuato per essersi allora scoperta incinta, avendo l'oratore tralasciato di insistere per l'effettuazione dopo il parto, lusingandosi di vedere emendata e corretta detta sua moglie; ma abusandosi essa della sofferenza del supplicante ha continuato e continua a vivere a suo capriccio con essere andata fuori continuamente anche per le chiese vestita in abito da uomo frequentando sì di giorno che di notte i Pubblici Giuochi dove ha dissipato una somma non indifferente di denaro, con avere inoltre prese diverse pratiche con scandalo universale nonostante le replicate ammonizioni fattali da questo Ill.mo Sig.re Uditor Vicario che alla fine è stato costretto a farla arrestare e porre in queste carceri alla premura ed istanza del supplicante med.mo che desiderando ora di riparare a un tanto inconveniente
Supplica VS. Ill.ma a far sì che vengan dati gl'ordini opportuni onde la sud.a sua moglie sia rinserrata per correzione nel Conservatorio de'Poveri Mendicanti di Firenze con esservi accompagnata per mezzo dei famigli, offrendosi pronto supplire alla spesa necessaria non tanto per l'accompagnatura quanto per il mantenimento nel Conservatorio sud.o.
Io Carlo Fredman mano propria".

III. Trascrizione della supplica inviata alla fine del 1776 da Rosa Stantelli al Granduca Pietro Leopoldo, in A. S. P., *Commissariato*, *Lettere segrete*, 1771-1776, n. 1428.

"Rosa del fu Filippo Stantelli moglie di Carlo Fredman di nazione svezzese commorante in Pisa serva e suddita della R. A. V. con il più umile rispetto li rappresenta come dopo la morte del suo genitore rimasto estinto sotto la rovina della casa dalla quale essa oratrice restò miracolosamente salva, si maritò col nominato Carlo Fredman di professione orologiaio, nella qual professione restò dal medesimo la supplicante abilitata, ma dopo qualche tempo essendo venuto al predetto suo marito una fiera flussione d'occhi fu obbligato a stare a letto sotto la cura de'medici per il corso di più mesi; e siccome per tale indisposizione non poteva né può li presente più lavorare, pensò per maggior decoro farla vestire in abito da uomo per poter con più decenza ricevere in propria casa i bottegai che di tutte le nazioni gli si presentano, e così liberarla da qualche insulto stando in abito femminile molto più che attesa

l’impotenza del marito li conviene andare per diverse case ad accomodare gli orologi e riportare alle dame e ad altre persone quegli accomodati, come ha fatto e tutt’ora fa senza veruno scandalo, e per poter sussistere nelle spese del vitto, vestito, e alle gravose spese per far curare detto suo povero marito, per tentare se potesse riacquistare la di lui primiera vista.
Rappresenta inoltre all’A. V. R. come nonostante il suo contegno di vivere da donna d’onore e da cattolica apostolica come costa dalla fede del parroco, da questo Auditore Vicario del Commissariato di Pisa gli è stato ordinato di non vestir più in abito da uomo sotto pena della cattura trasgredendo, e conoscendo quanto gli possa essere dannosa tal proibizione ed essere la total rovina tanto di sé quanto del suo marito, ed in grado di dover ridursi andare ambedue mendicando per la città. Genuflessa l’oratrice al trono della R. A. V. quanto può, supplica l’innata bontà, e clemenza, a volersi benignamente degnare accordare la grazia di poter continuare d’andar vestita da uomo per l’effetto già esposto all’A. V. R. senza essergli inferita molestia alcuna, che della grazia ne spera.
Rosa Fredman supplica quanto in questo mano propria;
Io Carlo Fredman essendo vero quanto viene esposto da Rosa mia moglie supplico la Reale clemenza, e per non potere scrivere feci per esso Dom.co Rosi mano propria”.

IV. Trascrizione della lettera inviata da Carlo Fredman all’Auditore Fiscale l’8 gennaio 1777, in A. S. P., *Commissariato*, *Atti criminali*, *Lettere* , n. 1468.

“Rinnovo il presente incomodo a VS. Ill.ma per renderla consapevole come essendomi portato da questo Aud.re Vicario per intendere se gli erano da lei stati avanzati ordini relativi a Rosa Stantelli mia moglie, di cui per altre due volte mi son dato l’onore tenerne proposito con VS:Ill.ma, mi ha replicato di non essergli stati avanzati ordini di veruna sorte, onde ho qualche motivo di dubitare che forse il pred.o Sig. Aud. Vicario sia nella determinazione di farla rilasciare dalla carcere, il che seguendo sarebbe in pericolo evidente la mia propria vita, essendosi dichiarata di volermi fare un colpo quando arrivi al punto di sortire di carcere per aver penetrato esser stato io quello che ha reclamato contro il suo viver libertino e capriccioso; onde supplico vivamente la giustizia di VS. Ill.ma a degnarsi d’ordinare che la predetta Rosa Stantelli mia moglie sia accompagnata per mezzo dei famigli nelle carceri delle Stinche di codesta città o in altro luogo simile a piacimento di VS. Ill.ma, che io non mi allontano di pagare l’accompagnatura e di supplire poi alla spesa per il di lei mantenimento in ragione di sei crazie il giorno, fino a tanto che ella mostri uno stabile ravvedimento.
Carlo Fredman”
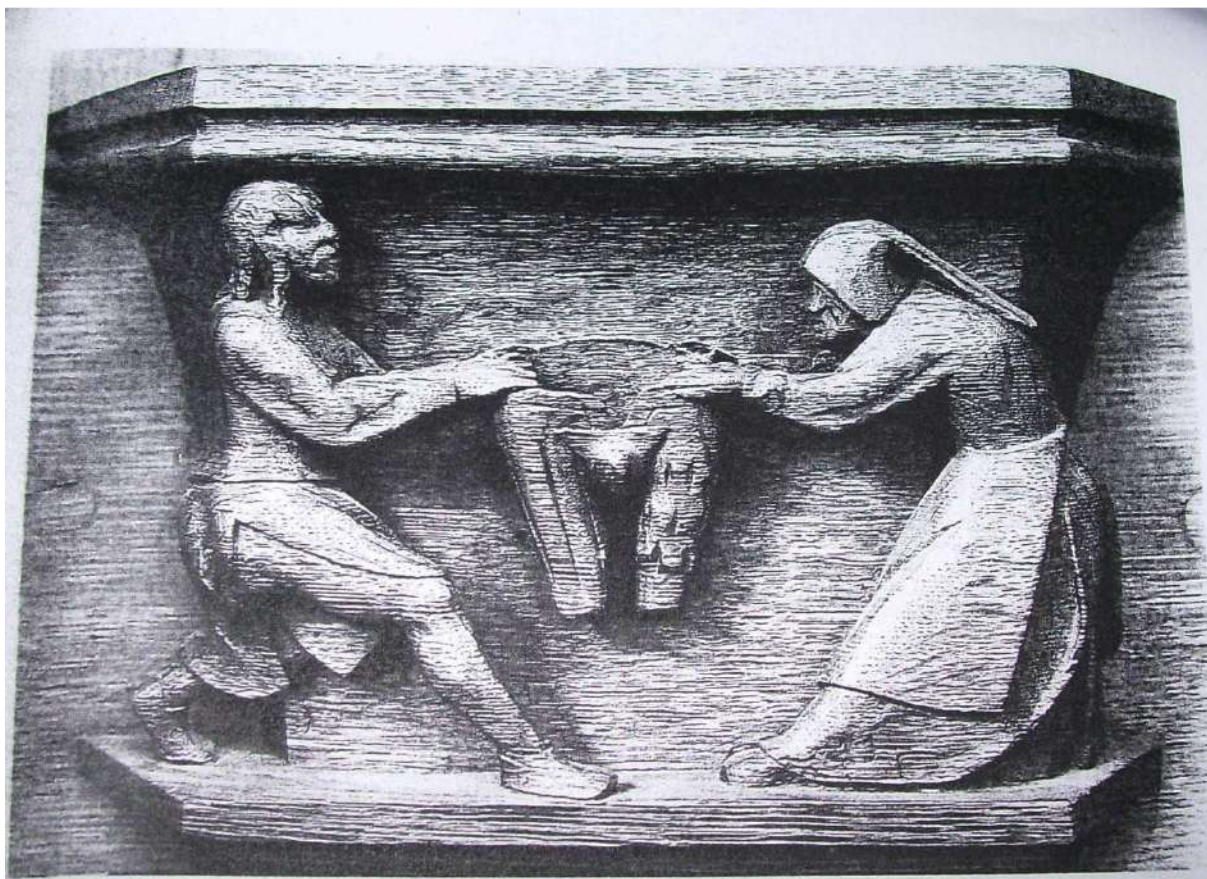
Figura 1. *La disputa per le braghe* (metà XVI sec.), Hoogstralten, scanno della Collegiata Santa Caterina. (Foto Jean-Dominique Lajoux), fonte: Françoise Borin, *Immagini di donne*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), op. cit., pp. 223-247.

Fig. 2. *La donna ha il moschetto, l'uomo la conocchia* (XVIII sec.), immagine popolare, tema del mondo alla rovescia (Paris, Musée Carnavalet, foto Jean-Loup Charnot), fonte: Françoise Borin, *Immagini di donne*, in G. Duby, M. Perrot (a cura di), op. cit., pp. 223-247.
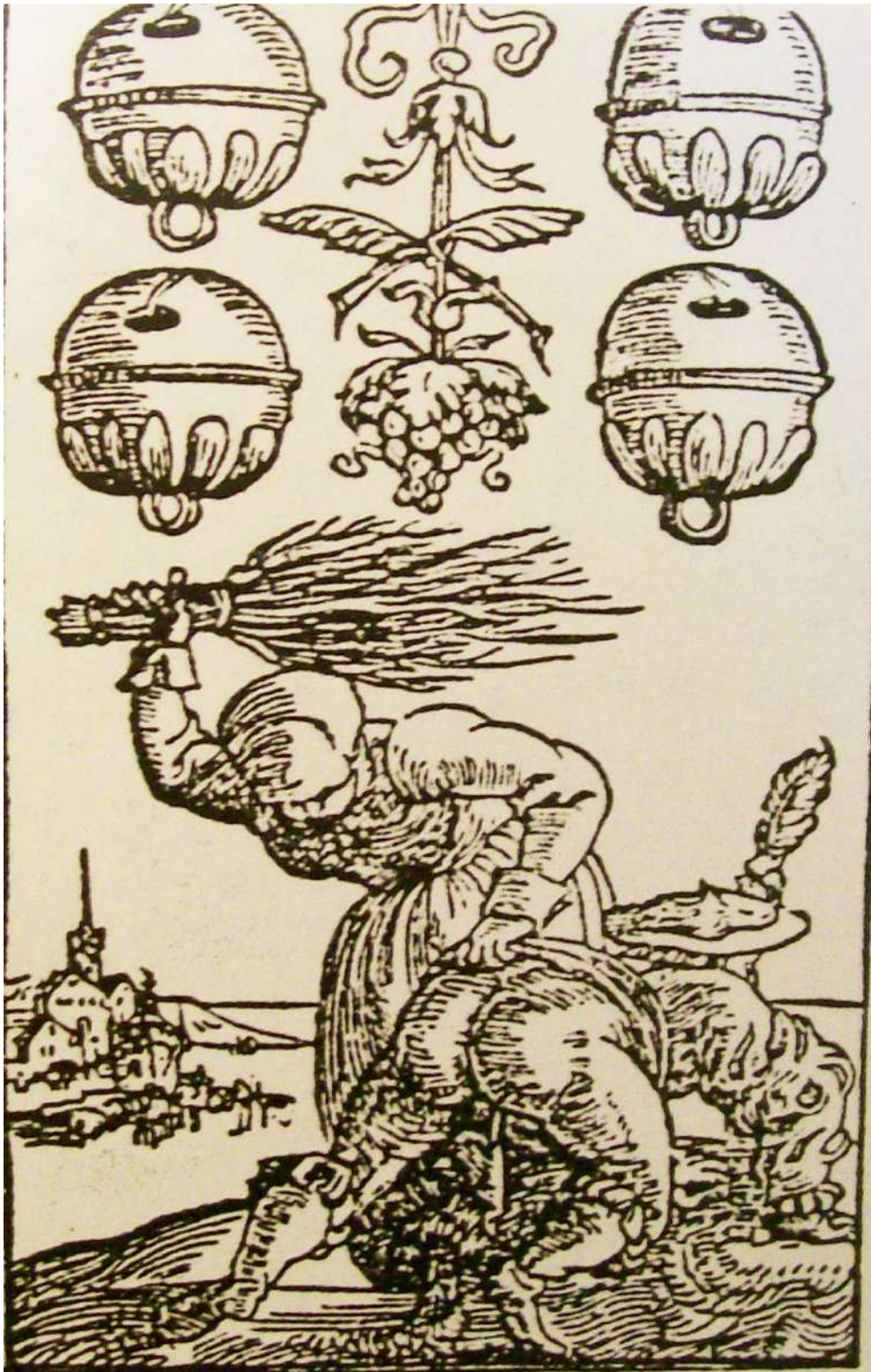
Fig. 3. Carta da gioco tedesca, tema del marito picchiato in una carta dai semi di sonagli, opera di Peter Floetner, c. 1520. Fonte: N. Zemon Davis, op. cit.

Fig. 4. Incisione di Martin Treu, c. 1540-43, il marito picchiato e la donna in pantaloni e braghetta. Fonte: N. Zemon Davis, op. cit.

Fig. 5 (in alto a sinistra): Christian Davies, donna soldato del XVIII secolo, (British Library);
Fig. 6 (in alto a destra): Hannah Snell, nelle vesti di James Gray, 1750, (British Library);
Fig. 7 (in basso a sinistra): Mary Ann Talbot, nelle vesti di John Taylor (British Library), fonte: J. Whellwright, op. cit.
Fig. 8 (in basso a destra): ritratto di Catalina de Erauso, c. 1630, fonte: R. M. Dekker, L. C. van de Pol, op. cit.

Fig. 9 (in alto): Anne Boney e Mary Read, condannate a morte per pirateria nel 1720, fonte: P. Ackroyd, op. cit.

Fig. 10 (in basso): illustrazione dell'*abbé* de Choisy, che porta la veste clericale al modo femminile, fonte: P. Ackroyd, op. cit.

Fig. 11 e 12: ritratti del Cavalier d'Eon, nelle doppie sembianze di uomo e di donna, fonte: M. Garber, op. cit e G. Kates, op. cit.
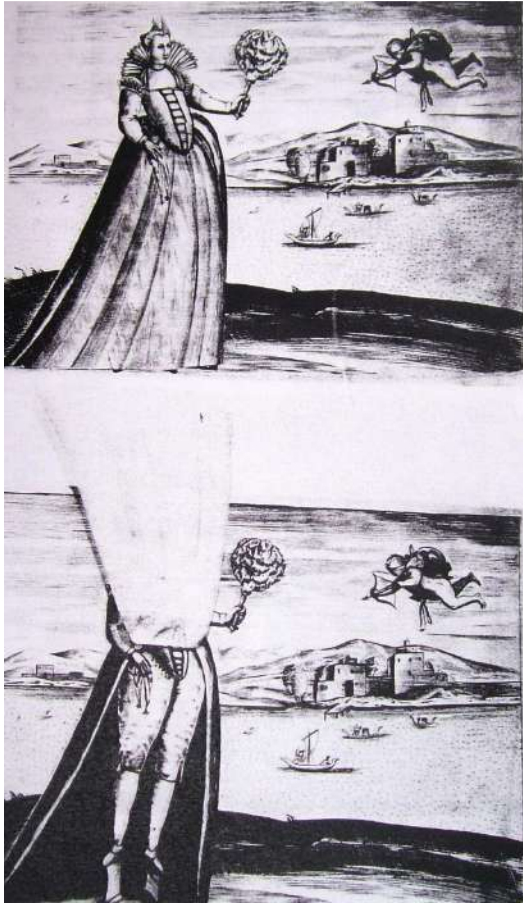
Fig. 13: Incisione del 1590 circa, dama veneziana alla moda con gonna che copre i calzoni, secondo il costume delle cortigiane, fonte: M. Garber, op. cit.

Fig. 14: *La terra degli ermafroditi*, da *Le Livre des merveilles*, XV sec., fonte: P. Ackroyd, op. cit.
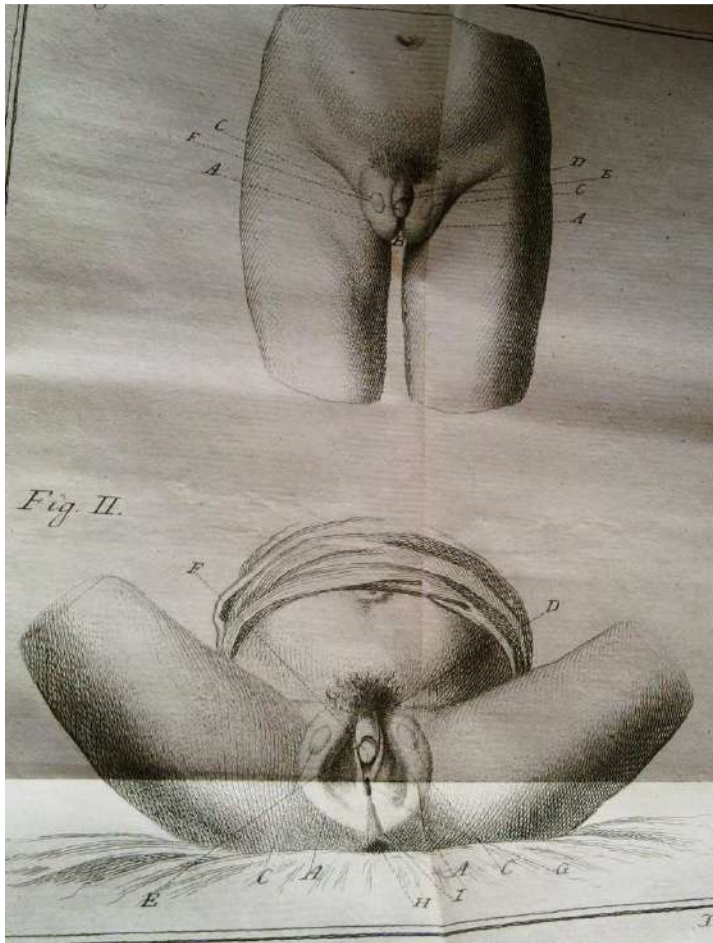
Fig. 15: Illustrazione in appendice alla *Relazione di un individuo della specie umana fino all'età di anni 13 creduto femmina, e poi riconosciuto legalmente per maschio,* citato, del medico Giovanni Gentili di Livorno, 1782. Descrizione delle figure fornita dal dottore:

In alto: AA = sostanze carnose, o borsette, rassomiglianti le pudende esterne femminili contenenti le due

CC = sostanze glandolari di figura olivale, mobili, o sia testicoli;

B = luogo di diduzione delle due apparenti labbra;

D = sostanza carneo-membranosa o sia membro virile fornito di

E = prepuzio e

F = glande imperforato, ma soltanto marcato di una traccia piccolissima, ove dovrebbe essere il foro dell'uretra.

In basso: AA, CC, D, E, F: tutte le sopra descritte parti si riportano per maggior intelligenza della figura, qui l'individuo è messo sopra un letto con le gambe alzate e didutte;

G = foro circolare alla radice del pene dalla parte inferiore, che mette foce nella vescica o sia uretra;

H = ano;

I = perineo.

BIBLIOGRAFIA E FONTI

Fonti archivistiche e manoscritti:

- (A. A. P.) Archivio Arcidiocesano di Pisa: *Libri Parrocchiali, Archivio di S. Frediano, Archivio di S. Paolo a Ripa d'Arno.*
- (A. S. F.) Archivio di Stato di Firenze: *Camera e Auditore Fiscale*; *Consiglio di Reggenza*; *Presidenza del Buongoverno 1784-1808, Soprastanti alle Stinche*.
- (A. S. L.) Archivio di Stato di Livorno: *Capitano, poi Governatore, poi Auditore*.
- (A. S. P.) Archivio di Stato di Pisa: *Commissariato*, *Comune D, Comune E, Comune F, Ospedali riuniti S. Chiara, Governatore-Auditore di governo 1814-1848, Auditore del governo di Pisa e Ruota di Pisa 1814-1838*.
- (B. U. P.) Biblioteca Universitaria di Pisa: *Biblioteca Cateriniana*, ms. 161, Luchetti.

Fonti edite:

- Bianchi G.*, Breve storia della vita di Catterina Vizzani romana che per ott'anni vestì abito da uomo in qualità di Servidore la quale dopo vari casi essendo in fine stata uccisa fu trovata Pulcella nella sezzione del suo cadavero*, Venezia, Occhi, 1744.
- Bencivenni Pelli G., *Efemeridi*, Firenze, 1759-1808, conservato alla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, e disponibile on-line su http://www.bncf.firenze.sbn.it/pelli/it/progetto.html
- Cantini L., *Legislazione toscana raccolta e illustrata dal dottore Lorenzo Cantini*, Firenze 1800-1808, in ristampa digitale a cura di Mario Montorzi, Edizioni ETS, 2006.
- Cocchi A., *Lezioni anatomo-fisiche*, Livorno, 1775.
- Gentili G., *Relazione di un individuo della specie umana fino all'età di anni 13 creduto femmina, e poi riconosciuto legalmente per maschio*, Nuova Stamperia, Firenze, 1782.
- Savelli M. A., *Pratica universale*, Venezia, 1707.

Bibliografia:

- AA. VV., *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna. Atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini, Firenze*, Roma, 1994.
- AA. VV., *Italy's Eighteenth Century. Gender and Culture in the Age of Grand Tour*, edito da Paula Findlen, Wendy Wassyng Roworth, Catherine M. Sama, 2009.

- AA. VV., *Michel Foucault e il divenire donna*, edizioni Mimesis, Milano, 1997.
- Ackroyd P., *Dressing up. Transvestism and Drag: the History of an Obsession*, Simon and Schuster, New York, 1979.
- Addobbati A., *La festa e il gioco nella Toscana del Settecento*, Edizioni Plus, Pisa, 2002.
- Addobbati A., *Il Casino dei nobili di Pisa e il disciplinamento delle aristocrazie toscane nel XVIII secolo*, in «Bollettino Storico Pisano», LXIII, 1993.
- Anson J., *The female transvestite in Early Monasticism: the origin and development of a motif*, in «Viator», n. 5, 1974, pp. 1-32.
- Ariès P., *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Bari, 1968.
- Aron J. P., Kempf R., *Il pene e la demoralizzazione dell'occidente*, Sansoni Nuova, Firenze, 1979.
- Attanasio M., *Correva l'anno 1698 e nella città avvenne il fatto memorabile*, Sellerio, Palermo, 1994.
- Barbin H., *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*, Einaudi, Torino, 2007.
- Bettini M., *Maschile/femminile: genere e ruoli nelle culture antiche*, Laterza, Roma-Bari, 1993.
- *Biografie sessuali. I casi clinici dalla Psychopatia sexualis di Richard von Krafft-Ebing*, Neri Pozza, Vicenza, 2006.
- Bock G., Nobili G. (a cura di), *Il corpo delle donne*, Transeuropa, Ancona-Massa, 1988.
- Brown J. C., *Atti impuri. Vita di una monaca lesbica nell'Italia del Rinascimento*, il Saggiatore, Milano,1987.
- Bullough V., Bullough B., *Cross Dressing, Sex, and Gender*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993.
- Cavallo S., Cerutti S., *Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento*, in «Quaderni Storici», 44, agosto 1980, pp. 346-383.
- Cavallo S., Ferrante L., *Donne, famiglie e istituzioni nella Roma del Sette-Ottocento*, in «Quaderni Storici», 92, agosto 1996, pp. 429-448.
- Ceserani R, Domenichelli M., Fasano P. (a cura di), *Dizionario dei temi letterari*, UTET, Torino, 2007, voce "travestimento".
- CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés, *Femmes travesties: un "mauvais" genre,* 1999.
- Cohen S., *Convertite e Malmaritate. Donne "irregolari" e ordini religiosi nella Firenze rinascimentale*, in «Memoria. Rivista di storia delle donne», n. 5, novembre 1982, pp. 46-63.

- Cressy D., *Gender trouble and Cross-Dressing in Early Modern England*, in «The Journal of British Studies», Vol. 35, n. 4, Oct. 1996, pp. 438-465.
- Danna D.*, Amiche compagne amanti. Storia dell'amore tra donne*, Editrice Uni Service, Trento, 2003.
- De Erauso C., *Storia della monaca alfiere scritta da lei medesima*, Sellerio editore, Palermo, 1991.
- De Leo, M., *"Una parola scritta con l'inchiostro invisibile". Per una storia della storiografia sull'omosessualità femminile*, in «Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche», VI/1, 2007, pp. 225-243.
- Dekker R. M., van de Pol L. C., *Republican Heroines: Cross-dressing Women in the French Revolutionary Armies,* in «History of European Ideas», n. 3, 1989, pp. 353-363.
- Dekker R. M., van de Pol L. C., *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*, The Macmillan Press, Londra, 1989.
- Di Fiorino M., Corretti G., *Perversioni. Il lato oscuro dei comportamenti sessuali*, Psichiatria e territorio, Forte dei Marmi (Lu), 2004.
- Diaz F., Mangio C., Migliorini L., *I Lorena in Toscana. La reggenza; Dalla Reggenza agli anni rivoluzionari*; UTET, Torino, 1988;
- Dorfles G., Buttafava G., Romoli G., Del Conte P., Romano C. (a cura di), *Gli uni & gli altri. Travestiti e travestimenti nell'arte, nel teatro, nel cinema, nella musica, nel cabaret e nella vita quotidiana*, Arcana Editrice, Roma, 1976.
- Duby G., Perrot M. (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. Dal Rinascimento all'Età Moderna*, Laterza, Bari, 1991.
- Duby G., Perrot M. (a cura di), *Storia delle donne. L'Ottocento*, Laterza, Bari, 2002.
- Durova N., *Memorie del cavalier-pulzella*, Sellerio editore, Palermo, 1988.
- Ferrante L., *L'onore ritrovato. Donne nella Casa del Soccorso di S. Paolo a Bologna (sec. XVI-XVII)*, in «Quaderni Storici», 53, agosto 1983, pp. 499-527.
- Ferris L., *Crossing the stage. Controversies on cross-dressing*, Routledge, London and New York, 1993.
- Filippini N. M., Plebani T., Scattigno A. (a cura di), *Corpi e storia. Donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, Viella, Roma, 2002.
- Fiorino V., *Essere cittadine francesi: una riflessione sui principi dell'89*, in Bonacchi G., Groppi A. (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Bari, 1993, pp. 59-86
- Fiorino V., *Il "controllo sociale": alcune riflessioni su una categoria sociologica e sul suo uso storiografico*, in «Storica», anno V, n. 13, 1999, pp. 125-157.

- Fiorino V., *L'isteria: una questione di "coscienza". Esempi dal manicomio di San Lazzaro di Reggio Emilia*, in Panattoni R. (a cura di), *Lo sguardo psichiatrico. Studi e materiali dalle cartelle cliniche tra Otto e Novecento*, Mondadori, Milano, 2009, pp. 229-240.
- Fiume G. (a cura di), *Onore e storia nelle società mediterranee*, La Luna, Palermo,1989.
- Flandrin, J. L., *Il sesso e l'Occidente*, Mondadori, Milano, 1983.
- Foucault M., *Gli anormali, corso al Collége de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano, 2006.
- Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976.
- Foucault M., *Storia della follia in età classica*, Rizzoli, Milano, 1988.
- Galimberti U., *Il corpo. Antropologia, psicoanalisi, fenomenologia*, Feltrinelli, Milano, 1983.
- Galzigna M., *Lo psichiatra e il libertino*, in Silvia Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Bari-Roma, 1995.
- Galzigna M., *La malattia morale. Alle origini della psichiatria moderna*, Marsilio, Venezia,1989.
- Garber M., *Interessi truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1994.
- Giorcelli C. (a cura di), *Abito e identità*, Edizioni Associate, Roma, 1995.
- Groppi A., *I conservatori della virtù. Donne recluse nella Roma dei Papi*, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- Groppi A., *Il lavoro delle donne*, in *Storia delle donne in Italia*, Laterza, Roma-Bari,1996.
- Guerci L., *La sposa obbediente. Donna e matrimonio nella discussione dell'Italia del Settecento*, Tirrenia stampatori, Torino, 1988.
- Guidi L., Lamarra A. (a cura di), *Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture*, Filema, Napoli, 2003.
- Hacking I., *I viaggiatori folli. Lo strano caso di Albert Dadas*, Carocci, Roma, 2000.
- Héritier F., *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Bari, 1997.
- Laqueur T., *L'identità sessuale dai greci a Freud*, Edizioni Laterza, Roma-Bari, 1992.
- Leduc G. (a cura di), *Travestissement féminin et liberté (s)*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Leuzzi M. F., *Condurre a onore: Famiglia, matrimonio e assistenza dotale a Firenze in età moderna*, Olschki 1999;
- Lombardi D., *Matrimoni di Antico Regime*, Bologna, Il Mulino, 2001.

- Lombardi D., *Povertà maschile, povertà femminile. L'Ospedale dei Mendicanti nella Firenze dei Medici*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Lupo P., *Lo specchio incrinato, Storia e immagine dell'omosessualità femminile*, Marsilio, Venezia, 1998.
- Jacobson-Schutte A., *"Trionfo delle donne": tematiche di rovesciamento dei ruoli nella Firenze rinascimentale*, in «Quaderni storici», 1980, pp. 475-496.
- Kates G., *Monsieur d'Eon è una donna. Uno straordinario caso di ambiguità sessuale e di intrighi politici e diplomatici nell'Europa del Settecento*, Garzanti Editore, 1997.
- Kelikian A., *Science, gender and moral ascendancy in liberal Italy,* in «Journal of Modern Italian Studies», 1996, n. 3, pp. 377-389.
- Magherini G., Biotti V., *L'Isola delle Stinche, e i percorsi della follia a Firenze nei secoli XIV-XVIII*, Ponte alle Grazie editori, Firenze, 1992.
- Mangio C., *La polizia toscana, Organizzazione e criteri d'intervento (1765-1808)*, Giuffrè, Milano, 1988.
- Mangio C., *Politica toscana e rivoluzione. Momenti di storia livornese, 1790-1801*, Pacini Editore, Pisa, 1974.
- Marchetti V., *L'invenzione della bisessualità. Discussioni tra teologi, medici e giuristi del XVII secolo sull'ambiguità dei corpi e delle anime*, Bruno Mondadori Editore, Milano, 2001.
- Mead M., *Maschio e femmina*, Mondadori, Milano, 1991.
- *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n. 24, 1990.
- Milletti N., Passerini L. (a cura di), *Fuori della norma. Storie lesbiche nell'Italia della prima metà del Novecento*, Rosenberg & Sellier Editori, Torino, 2007.
- Money J., Tucker P., *Essere uomo, essere donna. Uno studio sull'identità di genere*, Feltrinelli, Milano, 1980.
- Niccoli O., *Lotte per le brache. La donna indisciplinata nelle stampe popolari d'ancien régime*, in «Memoria. Rivista di storia delle donne», n. 2, 1981, pp. 49-63.
- Pastore A., *Le regole dei corpi. Medicina e disciplina nell'Italia moderna*. Il Mulino, Bologna, 2006.
- Piccone Stella S., Saraceno C. (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- Pietro Leopoldo, *Relazioni sul governo della Toscana*, a cura di Arnaldo Salvestrini, Olschki Editore, Firenze, 1969.
- Porter R. S., *Lady Eleanor Davies, la pazza*, in Giulia Calvi (a cura di), *Barocco al femminile*, Laterza, Bari, 1992, pp. 29-49.
- Prodi P., a cura di*, Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina e società tra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1994.

- Revel J., *Maschile/Femminile: tra sessualità e ruoli sociali*, in «Quaderni storici», n. 2, 1985, pp. 586-603.
- Roche D., *Il linguaggio della moda*, Einaudi, Torino, 1991.
- Rocke M. J., *Il controllo dell'omosessualità a Firenze nel XV secolo: gli Ufficiali di Notte*, in «Quaderni Storici», 66, a. xxii, n. 3, dicembre 1987, pp. 701-723.
- Roscioni L., *Il governo della follia. Ospedali, medici e pazzi nell'età moderna*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.
- Rosselli J., *Il cantante d'opera. Storia di una professione (1600-1990)*, il Mulino, Bologna, 1993.
- Saba Sardi F., *La perversione inesistente, ovvero il fantasma del potere*, La Salamandra, Milano, 1977.
- Schiera P., *Nascita della modernità e scienza di polizia*, in «Filosofia politica», a. II, n. 1, giugno 1988, pp. 141-147.
- Scott, J., *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica*, in «Rivista di Storia Contemporanea», a. xvi, n. 4, 1987, pp. 560-586.
- Sessa S., *Cultura popolare e Carnevale. La festa carnevalesca all'interno della tradizione popolare europea*, elaborato finale triennale, consultabile su http://etd.adm.unipi.it/.
- Steinberg S., *La confusion des sexes. Le travestissement de la renaissance à la Révolution*, Fayard, Paris, 2001.
- Stephens M., *Hannah Snell. The Secret Life of a Female Marine, 1723-1792*, Ship Street Press, London, 1997.
- Tirsi Caffaratto M., *L'ermafroditismo umano. Storia, clinica, medicina legale*, Edizioni Minerva medica, 1968.
- Tolaini E., *Forma Pisarum: problemi e ricerche per una storia urbanistica della città di Pisa*, Nitri-Lischi, Pisa, 1992.
- Tortarolo E., *L'illuminismo: ragioni e dubbi della modernità*, Carocci, Roma, 1999.
- Trumbach R., *Heterosexuality and the third gender in Enlightenment London*, in *Sex and the gender revolution*, Vol. I, Chicago University Press, Chicago, London, 1998.
- Wandruszka A., *Pietro Leopoldo. Un grande riformatore*, Vallecchi, Firenze, 1968.
- Whellwright J., *Amazons and Military Maids. Women Who Dressed as Men in Pursuit of Life, Liberty and Happiness*, Pandora, Londra, 1989.
- Zemon Davis N., *Le culture del popolo: sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 1980.